2

DE SAN AGUSTIN A ESCOTO

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

FREDERICK COPLESTON

Famoso manual sobre la historia de la filosofía desde San Agustín a Duns Scoto.

Lectulandia

Frederick Copleston

De San Agustin a Scoto

Historia de la filosofía - 2

ePub r1.0

eudaimov 03.01.15

Título original: *A History of Philosophy: Volume II: Medieval Philosophy: From Augustine to Duns Scotus.*
Frederick Copleston, 1950
Diseño de cubierta: eudaimov

Editor digital: eudaimov
ePub base r1.2

CAPÍTULO PRIMERO INTRODUCCIÓN

1. En este segundo volumen de mi *Historia de la Filosofía* había sido mi primera intención presentar el desarrollo de la filosofía a través de todo el período medieval, entendiendo por filosofía medieval el pensamiento y los sistemas filosóficos que fueron elaborados entre el Renacimiento carolingio a finales del siglo 8 d. J. C. (Juan Scoto Eriúgena, el primer filósofo medieval destacado, nació hacia el año 810), y el final del siglo XIV. Pero reflexiones posteriores me convencieron de la conveniencia de dedicar dos volúmenes a la filosofía medieval. Ya que el volumen primero de mi Historia[1] terminaba con una presentación del neoplatonismo, y no contenía tratamiento alguno de las ideas filosóficas que pueden encontrarse en los primeros escritores cristianos, consideré que era oportuno decir algo de esas ideas en este volumen. Es verdad que hombres como san Gregorio Niseno y san Agustín pertenecen al período del Imperio romano, y que la filosofía a la que se afiliaron fue la platónica, entendiendo este término en su sentido más amplio, y que no puede llamárseles medievales; pero subsiste el hecho de que fueron pensadores cristianos, y que ejercieron una gran influencia sobre la Edad Media. Apenas es posible entender a san Anselmo o a san Buenaventura sin saber algo de san Agustín, ni sería posible entender el pensamiento de Juan Scoto Eriúgena sin conocer algo del pensamiento de san Gregorio de Nisa y, del Pseudo-Dionisio Areopagita. Así pues, casi huelga defender la decisión de iniciar una historia de la filosofía medieval con la consideración de unos pensadores que pertenecen, por lo que respecta a la cronología, al período del Imperio romano.

Comienza, pues, el presente volumen con la época más antigua de la literatura cristiana, y prosigue la historia de la filosofía medieval hasta llegar al final del siglo XIII, incluido Duns Scoto (1265-1308 aproximadamente). En mi tercer volumen me propongo tratar de la filosofía del siglo XIV, con una especial atención al ockhamismo. En dicho volumen incluiré también el tratamiento de las filosofías del Renacimiento, de los siglos 15 y 16, y de la «Edad de Plata» del pensamiento escolástico, aun cuando Francisco Suárez no murió hasta el año 1617, veintiún años después del nacimiento de Descartes. Esa composición puede parecer arbitraria, y, en cierta medida, lo es. Pero es extremadamente dudoso que pueda trazarse una exacta y tajante línea divisoria entre la filosofía medieval y la moderna, y no sería indefendible que se incluyese a Descartes en el período de los últimos escolásticos, por contrario que eso pueda ser a las tradiciones historiográficas. No me propongo, empero, llegar a tanto, y si incluyo en el próximo volumen (el tercero) a algunos filósofos que puede parecer que pertenecen propiamente a la Edad Moderna, la razón por la que lo hago así es en gran parte una razón de conveniencia, la de dejar más desembarazada la continuación y poder, en el cuarto volumen, desarrollar de una manera sistemática la interconexión entre los más destacados sistemas filosóficos, a

partir de Francis Bacon en Inglaterra y de Descartes en Francia, hasta Kant incluido. No obstante, cualquiera que sea el tipo de división adoptado, no ha de olvidarse que los compartimientos en que uno divida la historia del pensamiento filosófico no son compartimientos estancos, que las transiciones son graduales, no abruptas, que hay superposiciones e interconexiones, y que los sistemas que se van sucediendo no están cortados unos de otros con un hacha.

2. Hubo un tiempo en que la filosofía medieval se consideró indigna de un estudio serio, cuando se daba por supuesto que la filosofía de la Edad Media era de tal modo esclava de la teología que era prácticamente indistinguible de ésta, y que, en la pequeña medida en que podía ser distinguida, no consistía apenas sino en infecundas minucias lógicas y juegos de palabras. Dicho de otro modo, se daba por supuesto que la filosofía europea constaba de dos períodos principales, el de la Antigüedad, que venía a reducirse a Platón y Aristóteles, y el moderno, cuando la razón especulativa comenzó de nuevo a gozar de libertad, después de la oscura noche de la Edad Media, durante la cual la autoridad eclesiástica había reinado absolutamente y la razón humana, atada por sólidas correas, se había visto obligada a reducirse al estudio inútil y fantástico de la teología, hasta que un pensador como Descartes rompió al fin las cadenas y dio libertad a la razón. En la Antigüedad y en la Edad Moderna la filosofía podía considerarse como un hombre libre, mientras que en el período medieval había sido un esclavo.

Aparte del hecho de que la filosofía medieval compartió de la manera más natural la desestimación con que solía verse, en general, a la Edad Media, un factor al que debe atribuirse en parte la actitud adoptada ante los pensadores medievales fue sin duda el lenguaje utilizado, a propósito del escolasticismo, por hombres como Francis Bacon y René Descartes. Del mismo modo que los aristotélicos tendían naturalmente a valorar el platonismo en términos de la crítica que del mismo hiciera Aristóteles, así los admiradores del movimiento que parecía iniciado por Bacon y Descartes se sentían inclinados a mirar a la filosofía medieval a través de los ojos de éstos, sin advertir que mucho de lo que Francis Bacon, por ejemplo, tenía que decir contra los escolásticos, no podía ser aplicado legítimamente a las grandes figuras del pensamiento medieval, por aplicable que pudiera ser a los escolásticos posteriores y «decadentes», que rendían culto a la letra de aquéllos, en detrimento del espíritu. Si desde el principio los historiadores dirigían su mirada a la filosofía medieval a esa luz, difícilmente podía esperarse que buscasen un conocimiento de aquélla más exacto y más de primera mano: la condenaban sin verla ni oírla, sin conocimiento de la rica variedad del pensamiento medieval ni de su profundidad; para esos historiadores, toda la filosofía medieval constituía un solo bloque, un árido juego de palabras y una servil dependencia de la teología. Además, insuficientemente críticos, no supieron reconocer el hecho de que, si los filósofos medievales se dejaron influir por un factor externo, la teología, los filósofos modernos han sido también influidos por factores externos, aunque éstos no fueran teólogos. Para la mayoría de dichos

historiadores habría sido una proposición desprovista de sentido laque sugiriera que Duns Scoto, por ejemplo, podría pretender ser considerado como un filósofo británico tan grande, por lo menos tan grande, como John Locke, mientras que en su elevada estimación de la agudeza de David Hume, no tuvieron en cuenta que ciertos pensadores de los últimos tiempos de la Edad Media habían ya anticipado gran parte de la crítica que acostumbraba considerarse como la peculiar contribución del eminente escocés a la filosofía.

Citaré un ejemplo, el modo de tratar a los filósofos y la filosofía medieval un hombre que fue, a su vez, un gran filósofo, Jorge Guillermo Federico Hegel. Es un interesante ejemplo, puesto que la idea dialéctica que Hegel tenía de la historia de la filosofía exigía evidentemente que la filosofía medieval fuese registrada como habiendo hecho una contribución esencial al desarrollo del pensamiento filosófico, y, por lo demás, Hegel, personalmente, no era un simple antagonista vulgar de la filosofía medieval. Ahora bien, Hegel admite ciertamente que la filosofía medieval realizó una función útil, la de expresar en términos filosóficos «el contenido absoluto» del cristianismo, pero insiste en que no es sino una repetición formalista del contenido de la fe, en la que Dios se representa como algo «externo», y si se recuerda que para Hegel la fe es el modo de la conciencia religiosa, definidamente inferior al punto de vista filosófico o especulativo, el punto de vista de la pura razón, está claro que, a sus ojos, la filosofía medieval solamente puede ser filosofía en el nombre. En consecuencia, Hegel declara que la filosofía escolástica es realmente teología. Lo que Hegel quiere decir con eso no es que Dios no sea objeto de la filosofía, lo mismo que de la teología; lo que quiere decir es que aunque la filosofía medieval considerara el mismo objeto que considera la filosofía propiamente dicha, lo hacía según las categorías de la teología, en vez de sustituir las conexiones externas de la teología (por ejemplo, la relación del mundo a Dios como la del efecto externo a su libre causa creadora) por las categorías y conexiones sistemáticas, científicas, racionales y necesarias de la filosofía. La filosofía medieval fue, según eso, filosofía por lo que respecta a su contenido, pero, por lo que respecta a la forma, fue teología; y, a los ojos de Hegel, la historia de la filosofía medieval es una historia monótona, en la que los hombres trataron en vano de discernir algún estadio claro y distinto de verdadero progreso y desarrollo del pensamiento.

En la medida en que la opinión de Hegel sobre la filosofía medieval depende de su propio sistema particular, de su modo de ver la relación entre la religión y la filosofía, la fe y la razón, lo inmediato y lo mediato, no puedo discutirla en este volumen; pero deseo indicar cómo el tratamiento hegeliano de la filosofía medieval va acompañado por una muy real ignorancia del curso de su historia. Es posible, indudablemente, que un hegeliano tenga un verdadero conocimiento del desarrollo de la filosofía medieval y adopte sin embargo, precisamente por ser hegeliano, el punto de vista general de Hegel respecto de la misma; pero no puede haber ni una sombra de duda, incluso si se tiene en cuenta el hecho de que el filósofo no editó y publicó

por sí mismo sus lecciones sobre historia de la filosofía, que Hegel no poseyó de hecho aquel conocimiento. ¿Cómo puede, por ejemplo, atribuirse un verdadero conocimiento de la filosofía medieval a un escritor que incluye a Roger Bacon bajo el epígrafe «Místicos», y se limita a observar: «Roger Bacon se ocupó más especialmente de física, pero no llegó a ejercer influencia. Inventó una pólvora, espejos, telescopios, y murió en 1297? El hecho es que Hegel confiaba su información a autores como Tennemann y Brucker, a propósito de filosofía medieval, mientras que sobre ésta no existen estudios valiosos hasta mediados del siglo XIX.

Al presentar el ejemplo de Hegel no ha sido mi intención, desde luego, culpar a ese filósofo; trato más bien de poner de relieve el gran cambio que se ha operado en nuestro conocimiento de la filosofía medieval merced a la obra de modernos eruditos, a partir, más o menos, de 1880. Mientras es fácil comprender y perdonar las representaciones erróneas de las que un hombre como Hegel fue inconscientemente culpable, es difícil tener mucha paciencia ante similares erróneas interpretaciones de hoy, después de la obra de investigadores como Baeumker, Ehrle, Grabmann, De Wulf, Pelster, Geyer, Mandonnet, Pelzer, etc. Después de la luz que han esparcido sobre la filosofía medieval los textos publicados y las ediciones críticas de otras obras ya publicadas anteriormente, después de los espléndidos volúmenes editados por los padres franciscanos de Quaraechi, después de la publicación de tantos números de serie de Beitráge, después de la producción de Historias como la de Mauriee De Wulf, después que los lúcidos estudios de Etienne Gilson, después de la paciente labor realizada por la Medioeval Academy of America, no parece ya posible pensar que los filósofos medievales fueran «todos de la misma clase», que la filosofía medieval estuvo falta de riqueza y variedad, que los pensadores medievales fueron uniformemente hombres de corta estatura y dotes mediocres. Además, escritores como Gilson nos han ayudado a reconocer la continuidad entre la filosofía medieval y la moderna. Gilson ha puesto de manifiesto cómo el cartesianismo dependía del pensamiento medieval más de lo que primeramente se creyó. Queda todavía mucho por hacer en el trabajo de edición e interpretación de textos (basta mencionar el Comentario a las *Sentencias*, de Guillermo de Ockham), pero ahora nos es ya posible ver las corrientes y el desarrollo, el esquema y la textura, las grandes figuras y las figuras menores de la filosofía medieval, en una mirada sinóptica.

3. Pero aunque la filosofía medieval sea en efecto más rica y más variada de lo que a veces se ha supuesto, ¿no tienen razón los que dicen que se mantuvo en una relación tan íntima con la teología que es prácticamente indistinguible de ésta? ¿Acaso no es un hecho, por ejemplo, que la gran mayoría de los filósofos medievales fueron clérigos y teólogos, que seguían los estudios filosóficos con espíritu de teólogos, o, incluso, de apologetas?

En primer lugar, es necesario advertir que la relación entre filosofía y teología constituyó en sí misma un importante tema para el pensamiento medieval, y que distintos pensadores adoptaron actitudes diferentes a propósito de dicha cuestión.

Tomando su punto de partida en el afán por entender los datos de la revelación, en la medida en que eso es posible a la razón humana, los medievales más antiguos, de acuerdo con la máxima *Credo ut intelligam*, aplicaron la dialéctica racional a los misterios de la fe, en un esfuerzo por comprender éstos. De ese modo pusieron los fundamentos de la teología escolástica, puesto que la aplicación de la razón a los datos teológicos —en el sentido de los datos de la revelación— es y se reduce a ser teología, sin convertirse en filosofía. Algunos pensadores, en su deseo entusiasta de penetrar los misterios por la razón en el más alto grado posible, parecen a primera vista ser racionalistas, o lo que podríamos llamar hegelianos antes de Hegel. No obstante, es un anacronismo ver a esos hombres como «racionalistas», en el sentido moderno del término, puesto que cuando san Anselmo, por ejemplo, o Ricardo de San Víctor, intentaban explicar el misterio de la Santísima Trinidad por «razones necesarias», no tenían la menor intención de reducir el dogma o deteriorar la integridad de la divina revelación. (Volveré sobre ese tema en el curso de esta obra.) Actuaban, pues, indudablemente como teólogos; pero esos hombres, que no hicieron, es verdad, una delimitación clara de las esferas de la filosofía y la teología, persiguieron sin embargo temas filosóficos y desarrollaron argumentaciones filosóficas. Por ejemplo, aun cuando san Anselmo sea importante en primer lugar como uno de los fundadores de la teología escolástica, contribuyó también al crecimiento de la filosofía escolástica, como en el caso de sus pruebas racionales de la existencia de Dios. Sería inadecuado rotular, sin más precisas cualificaciones, a Abelardo como filósofo y a san Anselmo como teólogo. En todo caso, en el siglo XIII, encontramos una clara distinción, obra de santo Tomás de Aquino, entre teología, que toma como premisas los datos de la revelación, y filosofía (incluida en ésta, desde luego, lo que llamamos «teología natural»), que es obra de la razón humana, sin una ayuda positiva de la revelación. Es cierto que en aquel mismo siglo san Buenaventura fue un defensor consciente y decidido de lo que podríamos llamar el punto de vista integralista, agustiniano; pero, aunque el doctor franciscano pudo creer que un conocimiento de Dios puramente filosófico está viciado por su misma *incompletud*, también él veía con la mayor claridad que hay verdades filosóficas de las que podemos cerciorarnos por nuestra sola razón. La diferencia entre san Buenaventura y santo Tomás ha sido formulada así[2]. Santo Tomás sostiene que sería posible, en principio, excogitar un sistema filosófico satisfactorio que, respecto al conocimiento de Dios por ejemplo, fuese incompleto, pero no falso, mientras que san Buenaventura mantiene que esa misma *incompletud* o inadecuación tiene el carácter de una falsificación, de modo que, aunque fuese posible una filosofía natural verdadera sin la luz de la fe, no sería posible, sin ésta, una verdadera metafísica. Si un filósofo —pensaba san Buenaventura—prueba mediante la razón y mantiene la unidad de Dios, sin conocer al mismo tiempo que Dios es tres personas en una naturaleza, ese filósofo atribuye a Dios una unidad que no es la unidad divina.

En segundo lugar, santo Tomás era perfectamente serio al conceder su estatuto a

la filosofía. Un observador superficial podría creer que cuando santo Tomás formulaba una clara distinción entre teología dogmática y filosofía se limitaba a formular una distinción formalística, que no tuvo influencia en su pensamiento y que él mismo no se tomó en serio en la práctica; pero semejante modo de ver estaría lejos de la verdad, como puede advertirse por un ejemplo. Santo Tomás creía que la revelación enseña la creación del mundo en el tiempo, la no-eternidad del mundo; pero mantuvo y argumentó vigorosamente que el filósofo como tal no puede probar ni que el mundo sea creado desde la eternidad ni que haya sido creado en el tiempo, aunque sí puede mostrar su dependencia de Dios como Creador. Al defender ese punto de vista disentía, por ejemplo, de san Buenaventura, y el hecho de que mantuviese el punto de vista en cuestión manifiesta claramente que se tomaba en serio, en la práctica, su delimitación teorética de los campos de la filosofía y la teología dogmática.

En tercer lugar, si fuera realmente verdad que la filosofía medieval no fue otra cosa que teología, habría que esperar que unos pensadores que aceptaban la misma fe aceptaran también la misma filosofía, o que las diferencias entre ellos se limitaran a diferencias en el modo de aplicar la dialéctica a los datos de la revelación. No obstante, eso está en realidad muy lejos de ser la verdad. San Buenaventura, santo Tomás de Aquino y Duns Scoto, Gil de Roma, y, no hay grave inconveniente en añadir, Guillermo de Ockham, aceptaban la misma fe, pero sus ideas filosóficas no fueron ni mucho menos las mismas en todos los puntos. El que las filosofías de esos hombres fuesen o no igualmente compatibles con las exigencias de la teología es, desde luego, otra cuestión (no es nada fácil considerar la filosofía de Guillermo de Ockham como enteramente compatible con aquellas exigencias); pero esa cuestión es independiente del tema que aquí discutimos, puesto que, fuesen o no compatibles todas ellas con la teología ortodoxa, esas filosofías existieron y no fueron la misma. El historiador puede seguir las líneas de desarrollo y divergencia en la filosofía medieval, y, si puede hacerlo así, debe estar claro que hay algo a lo que puede llamarse filosofía medieval: de lo que no existe no puede haber historia.

Tendremos que considerar diferentes opiniones sobre la relación entre filosofía y teología en el curso de esta obra, y no quiero llevar más adelante, por ahora, el tratamiento del tema; pero será oportuno admitir desde el principio que, debido al fondo común de la fe cristiana, el mundo que se ofrecía, para su interpretación, al filósofo medieval, aparecía, más o menos, a la misma luz. Tanto si un pensador defendía una clara distinción entre los campos de la filosofía y de la teología, como si la negaba, miraba al mundo con ojos de cristiano, y difícilmente podía dejar de hacerlo así. En sus argumentaciones filosóficas podía prescindir de la revelación cristiana, pero no por eso la fe y la perspectiva cristianas dejaban de estar en el fondo de su mente. Pero eso no significa que sus argumentaciones filosóficas no fuesen argumentaciones filosóficas, o que sus pruebas racionales no fuesen pruebas racionales; hay que considerar cada argumento o prueba según sus propios méritos, y

no desestimarlos como teología disfrazada por el hecho de que su autor fuese cristiano.

4. Una vez hemos establecido que hubo realmente una cosa a la que puede llamarse filosofía cristiana, o, en todo caso, que pudo haberla, aun cuando la gran mayoría de los filósofos medievales fuesen cristianos y un gran número de ellos, por añadidura, teólogos, quiero decir finalmente algo acerca de lo que este libro, y el volumen que le sigue, se proponen, y del modo que tratan su tema.

Indudablemente no me propongo intentar la tarea de narrar todas las opiniones conocidas de todos los filósofos medievales conocidos. En otras palabras, los volúmenes segundo y tercero de mi historia no pretenden ser una enciclopedia de la filosofía medieval. Tampoco es mi intención ofrecer sencillamente un esbozo o una serie de impresiones de la filosofía medieval. Me he propuesto hacer una relación inteligible y coherente del desarrollo de la filosofía medieval y de las fases a través de las cuales pasó, omitiendo por completo muchos nombres y seleccionando, para su mejor consideración, a aquellos pensadores que son de especial importancia e interés por el contenido de su pensamiento, o que representan e ilustran algún tipo particular de filosofía o algún particular estadio del desarrollo. He consagrado a algunos de esos pensadores un espacio considerable, para ocuparme de sus opiniones un poco por extenso. Tal hecho puede tal vez oscurecer las líneas generales de conexión y desarrollo, pero, como ya he dicho, no era mi intención limitarme a ofrecer un esbozo de la filosofía medieval, y probablemente sólo a través de un tratamiento algo detallado de los principales sistemas filosóficos puede ponerse de manifiesto la rica variedad del pensamiento medieval. Poner claramente de relieve las principales líneas de conexión y desarrollo, y exponer al mismo tiempo con cierta extensión las ideas de filósofos seleccionados, no es ciertamente una tarea fácil, y sería insensato suponer que mis inclusiones u omisiones, o la proporción de espacio concedido a tales o cuales filósofos, resulten aceptables a todo el mundo; ver el bosque a costa de no ver los árboles, o ver los árboles a costa de no ver el bosque, es bastante fácil, pero ver con claridad al mismo tiempo tanto los árboles como el bosque no es tan fácil. No obstante, estimo que ésa es una tarea digna de ser intentada, y aunque no he vacilado en considerar con cierta extensión las filosofías de san Buenaventura, santo Tomás, Duns Scoto y Ockham, he procurado hacer inteligible el desarrollo general de la filosofía medieval desde sus polémicas más antiguas, a través de su espléndida madurez, hasta su decadencia.

Cuando alguien habla de «decadencia» se expone a la objeción de que no está hablando como historiador, sino como filósofo. Eso es bastante cierto, pero si se ha de discernir una pauta inteligible en la filosofía medieval es preciso disponer de un principio de selección, y, al menos en esa medida, se debe ser filósofo. La palabra «decadencia» tiene sin duda un color y un aroma valorativo, por lo cual su utilización puede parecer un desbordamiento de los límites legítimos del historiador. Tal vez lo es, en cierto sentido; pero ¿qué historiador de la filosofía ha sido o es *meramente* un

historiador, en el más estricto sentido del término? Ningún hegeliano, ningún marxista, ningún positivista, ningún kantiano escribe historia sin un punto de vista filosófico, ¿y es solamente el tomista el que ha de ser condenado por una práctica que es realmente necesaria, a menos que la historia de la filosofía se convierta en ininteligible, por reducirse a una simple sarta de opiniones?

Al decir «decadencia» quiero decir, pues, *decadencia*, puesto que yo veo, francamente, la filosofía medieval como constituida por tres fases principales. Viene en primer lugar la fase preparatoria, hasta el siglo 11 inclusive; sigue el período de síntesis constructivas, el siglo XIII, y, finalmente, en el siglo XIV, el período de crítica destructiva, socavación y decadencia. Sin embargo, desde otro punto de vista, yo no vacilaría en admitir que la última fase fue inevitable y, a la larga, que pudo ser un beneficio, en tanto que estimuló a los filósofos escolásticos a desarrollar y establecer sus principios más firmemente de cara a la crítica y a utilizar, además, todo lo que la filosofía posterior pudiera ofrecer de valor positivo. Desde un cierto punto de vista, la fase sofística de la filosofía antigua (sirviéndonos del término «sofista» más o menos en el sentido platónico) constituyó una decadencia, puesto que se caracterizó por ser, entre otras cosas, un corrosivo del pensamiento constructivo; pero no por eso dejó de ser una fase inevitable en la filosofía griega, y puede considerarse que, a la larga, produjo resultados de valor positivo. Al menos, nadie que valore el pensamiento de Platón y Aristóteles puede ver la actividad y la crítica de los sofistas como un puro desastre para la filosofía.

El plan general de este volumen y del que le sigue consiste, pues, en la exposición de las principales fases y líneas de desarrollo de la filosofía medieval. En primer lugar trataré brevemente el período de la patrística, para hablar luego de aquellos pensadores cristianos que tuvieron una real influencia en la filosofía medieval: Boecio, el Pseudo-Dionisio, y, sobre todo, san Agustín de Hipona. Después de esa parte más o menos introductoria del volumen prosigo con la fase preparatoria del pensamiento propiamente medieval, el renacimiento carolingio, el establecimiento de las escuelas, la controversia a propósito de los conceptos universales y la creciente utilización de la dialéctica, la obra positiva de san Anselmo en el siglo 11, las escuelas del lli, y en particular las de Chartres y San Víctor. Se hace entonces necesario decir algo de las filosofías árabe y judía, no tanto por razón de ellas mismas, puesto que lo que primordialmente me interesa es la filosofía de la cristiandad medieval, como por el hecho de que árabes y judíos constituyeron un importante canal a través del cual el sistema aristotélico llegó a ser conocido en su totalidad por el Occidente cristiano. La segunda fase es la de las grandes síntesis del siglo XIII, las filosofías de san Buenaventura, santo Tomás de Aquino y Duns Scoto en particular. La fase siguiente, la del siglo XIV, contiene las nuevas direcciones y la crítica destructiva de la escuela ockhamista, en un sentido amplio. Finalmente, ofrezco un tratamiento del pensamiento correspondiente al período de transición entre la filosofía medieval y la moderna. Queda así preparado el terreno para una

consideración de lo que generalmente se llama «filosofía moderna», que se aborda en el cuarto volumen de esta *Historia*.

Para concluir será conveniente mencionar otro par de puntos. El primero es que no concibo que sea tarea propia del historiador de la filosofía el sustituir las ideas de los pensadores del pasado por las suyas propias, o las de filósofos contemporáneos o recientes, como si los pasados pensadores de los que se trata no hubieran sabido lo que realmente querían decir. Cuando Platón formulaba la doctrina de la reminiscencia no hacía formulaciones neokantianas, y aunque san Agustín se anticipara a Descartes al decir *Si fallor, sum*, sería un gran error tratar de meter a la fuerza su filosofía en el molde cartesiano. Por otra parte, ciertos problemas que han sido planteados por filósofos modernos fueron planteados también en la Edad Media, aunque en un cuadro distinto, y es legítimo atraer la atención sobre las semejanzas en las preguntas o en las respuestas. Tampoco es ilegítimo preguntarse si un determinado filósofo medieval podría, según los recursos de su propio sistema, enfrentarse con esta o aquella dificultad suscitada por algún filósofo posterior. En consecuencia, aunque he procurado evitar la multiplicación de las referencias a la filosofía moderna, me he permitido ocasionalmente hacer comparaciones con filosofías más tardías, y discutir la capacidad de un sistema de filosofía medieval para resolver una dificultad que puede plantearse a un estudioso del pensamiento moderno. Pero he racionado muy sobriamente tales comparaciones y discusiones, no sólo por consideraciones de espacio, sino también en atención a los cánones de la historia.

El segundo punto que deseo mencionar es el siguiente. Debido, en gran parte, a la influencia del marxismo, hay una cierta exigencia de que el historiador de la filosofía dirija la atención al fondo social y político del período que estudie, y esparza luz sobre la influencia de los factores sociales y políticos sobre el desarrollo y el pensamiento filosóficos. Pero, aparte del hecho de que para mantener la propia historia dentro de unos límites razonables, uno debe concentrarse en la filosofía misma, y no en acontecimientos o procesos políticos y sociales, es ridículo suponer que todas las filosofías o todas las partes de una determinada filosofía estén igualmente influidas por el *milieu* social y político. Para entender el pensamiento político de un filósofo es evidentemente deseable tener algún conocimiento de su fondo político real, pero para discutir la doctrina de santo Tomás sobre la relación de esencia y existencia, o la teoría de Scoto del carácter unívoco del concepto de ser, no hay necesidad alguna de introducir referencias al fondo político o económico. Además, la filosofía está influida por otros factores, tanto como por la política y la economía. Platón estuvo influido por el progreso de la matemática griega; la filosofía medieval, aunque diferenciable de la teología, estuvo ciertamente influida por ésta; para la manera de ver Descartes el mundo material es importante la consideración del desarrollo de la física; la biología tuvo influencia en Bergson, y así sucesivamente. Considero, pues, un gran error tratar de un modo tan exclusivo del desarrollo político y económico y explicar el progreso de las demás ciencias sobre la base decisiva de la

historia económica, lo que implicaría la verdad de la teoría marxista de la filosofía. Aparte, pues, del hecho de que consideraciones de espacio no me han permitido decir gran cosa del fondo político, social o económico, de la filosofía medieval, he desatendido deliberadamente la injustificable demanda de que la «superestructura ideológica» sea explicada en términos de la situación económica. Este libro es una historia de un cierto período de la historia de la filosofía; no es una historia política ni una historia de la economía medieval.

Primera Parte INFLUENCIAS PRE-MEDIEVALES

CAPÍTULO II
EL PERÍODO PATRÍSTICO

1.Cristianismo y filosofía griega.

El cristianismo entró en el mundo como una religión revelada: fue ofrecido al mundo por Cristo como una doctrina de redención y salvación y amor, y no como un sistema abstracto y teorético; Cristo envió a sus apóstoles a predicar, no a ocupar cátedras de profesores. El cristianismo era «el camino», un camino hacia Dios que tenía que ser recorrido en la práctica, no un sistema filosófico para añadir a los sistemas y escuelas de la Antigüedad. Los apóstoles y sus sucesores se sentían llamados a convertir al mundo, no a excogitar un sistema filosófico. Además, en la medida en que su mensaje iba dirigido a judíos, los apóstoles tenían que enfrentarse con ataques teológicos, más que filosóficos, y, por lo que respecta a los no judíos, no estamos informados de que, aparte del famoso sermón de san Pablo en Atenas, tuvieran que enfrentarse, ni siquiera que tuviesen trato, con filósofos griegos en el sentido académico de la palabra.

No obstante, cuando el cristianismo fue arraigando y creció, provocó la suspicacia y la hostilidad, no solamente de los judíos y de las autoridades políticas, sino también de intelectuales y escritores paganos. Algunos de los ataques dirigidos al cristianismo fueron debidos simplemente a ignorancia, a crédulas sospechas, a miedo de lo desconocido, a representaciones erróneas; pero también se lanzaron ataques en el plano teorético, sobre bases filosóficas, y esos ataques exigían respuesta. Eso significó que hubo que utilizar argumentaciones filosóficas, y no meramente teológicas. Se encuentran, pues, elementos filosóficos en los escritos de los primeros Padres y apologistas cristianos; pero sería evidentemente ocioso buscar allí un sistema filosófico, puesto que el interés de aquellos escritores era primordialmente teológico: defender la fe. Sin embargo, al llegar el cristianismo a establecerse más firmemente y a ser mejor conocido, y al llegar a ser posible que estudiosos cristianos desarrollasen su pensamiento y su formación intelectual, el elemento filosófico tendió a hacerse más claramente reconocible, en especial cuando de lo que se trataba era de enfrentarse con los ataques de filósofos paganos profesionales.

La influencia de la apologética en el crecimiento de la filosofía cristiana se debió, indudablemente, en primer lugar, a una causa externa al cristianismo, a saber, el

ataque hostil; pero hubo también otra razón para ese crecimiento, una razón que era interna, independiente de los ataques procedentes del exterior. Los cristianos más intelectuales sintieron de modo natural el deseo de penetrar, en la medida en que les era permitido hacerlo, los datos de la revelación, y también el de formarse una imagen totalizadora del mundo y de la vida humana a la luz de la fe. Esa última razón operó, quizá, de modo sistemático, más tarde que la primera, y, por lo que respecta a los Padres, alcanzó el cénit de su influencia en el pensamiento de san Agustín; pero la primera, el deseo de penetrar los dogmas de la fe (una anticipación de la actitud caracterizada por la fórmula *Credo ut intelligam*) operó de algún modo desde el principio. En parte mediante un simple deseo de entender y apreciar, en parte mediante la necesidad de definiciones crecientemente claras del dogma, de cara a las herejías, los datos originarios de la revelación se hicieron más explícitos, se «desarrollaron», en el sentido de hacerse explícito lo que estaba implícito. Desde el principio, por ejemplo, los cristianos aceptaron que Cristo era a la vez Dios y hombre, pero sólo con el curso del tiempo se aclararon las implicaciones de esa afirmación, y pasó ésta a formularse en definiciones teológicas, por ejemplo, que la perfecta naturaleza humana de Cristo implicaba la posesión por Este de una voluntad humana. Ahora bien, esas definiciones fueron, desde luego, teológicas, y el progreso de lo implícito a lo explícito fue un progreso en la ciencia teológica; pero en el proceso de argumentación y definición se emplearon conceptos y categorías tomados de la filosofía. Además, como los cristianos no disponían de una filosofía propia (en el sentido académico de la palabra filosofía), se dirigieron del modo más natural a la filosofía imperante en su tiempo, que derivaba del platonismo, aunque estaba fuertemente impregnada de otros elementos. En una generalización aproximada podemos decir, pues, que las ideas filosóficas de los primeros escritores cristianos fueron de carácter platónico o neoplatónico (con una mezcla de estoicismo), y que la tradición platónica continuó durante largo tiempo dominando el pensamiento cristiano desde el punto de vista filosófico. Pero al decir eso debemos recordar que los escritores cristianos no hacían entonces ninguna clara distinción entre filosofía y teología: lo que ellos se proponían era más bien presentar la sabiduría, o «filosofía» cristiana (en un sentido muy amplio del término filosofía), la cual era primordialmente teológica, si bien contuviese elementos filosóficos en el sentido más estricto del término. La tarea del historiador de la filosofía consiste en aislar esos elementos filosóficos: no es razonable esperar que sea capaz de presentar un adecuado cuadro del antiguo pensamiento cristiano, por la excelente razón de que, *ex hypothesi*, el historiador de la filosofía no es un historiador de la teología dogmática o de la exégesis.

Dado que, por una parte, los filósofos paganos se inclinaban a atacar a la Iglesia y las doctrinas de ésta, y, por otra parte, los apologistas y teólogos cristianos se sentían inclinados a tomar para sí las armas de sus adversarios, cuando pensaban que dichas armas podían ser útiles para sus propios objetivos, no podría esperarse otra cosa sino

que los escritores cristianos mostrasen una divergencia de actitud ante la filosofía clásica, según que optasen por ver a ésta como enemiga y rival del cristianismo o como un útil arsenal o almacén de materiales, o incluso como una preparación providencial para el cristianismo. Así, mientras que, a ojos de Tertuliano, la filosofía pagana era poco más que la locura de este mundo, Clemente de Alejandría veía la filosofía como un don de Dios, un medio de educar al mundo pagano para Cristo, análogamente a como la Ley había sido el medio para educar a los judíos. Clemente llegó a pensar, como Justino había pensado antes de él, que Platón había tomado su sabiduría de Moisés y de los profetas (la argumentación en ese sentido había tenido su origen en Filón); pero, mientras Filón había tratado de reconciliar la filosofía griega con el Antiguo Testamento, Clemente trató de reconciliarla con la religión cristiana. Por supuesto, la actitud que finalmente triunfó fue la de Clemente, y no la de Tertuliano, ya que san Agustín hizo un abundante uso de ideas neoplatónicas al presentar su *Weltanschauung* cristiana.

2.Apologistas griegos (Arístides, san Justino mártir, Taciano, Atenágoras, Teófilo).

El primer grupo de pensadores cristianos cuyas obras contienen elementos filosóficos puede considerarse formado por los antiguos apologistas que se ocuparon particularmente en la defensa de la fe cristiana contra los ataques paganos, o, quizá mejor, en mostrar a las autoridades imperiales que el cristianismo tenía derecho a la existencia; hombres como Arístides, Justino, Melitón, Taciano, Atenágoras y Teófilo de Antioquía. En un breve esquema de la filosofía patrística, un esquema cuya inclusión se justifica únicamente como una preparación para el tema principal de este libro, no es posible tratar de todos los apologistas, ni tampoco tratar de alguno de ellos de una manera exhaustiva: mi intención consiste más bien en indicar la clase de elementos filosóficos que sus obras contienen.

(I) *Marciano Arístides*, al que se designa al comienzo de su obra como «un filósofo de Atenas», escribió una Apología, que debe datarse hacia el año 140, dirigida al emperador Antonino Pío[3]. Gran parte de esa obra está consagrada a un ataque a las divinidades paganas de Grecia y Egipto, con un cierta animadversión a la moral de los griegos; pero, al comienzo, Arístides declara que, «maravillado por el orden del mundo», y entendiendo que «el mundo y todo cuanto en él hay se mueve

por impulso de otro», y viendo que «lo que mueve es más poderoso que lo que es movido», concluye que el Motor del mundo «es Dios de todo, que todo lo hizo por el hombre». Arístides ofrece así en una forma muy resumida argumentos derivados de la finalidad y orden del mundo y del hecho del movimiento, e identifica el ordenador y el motor con el Dios cristiano, del que pasa a predicar los atributos de eternidad, perfección, incomprensibilidad, sabiduría, bondad. Tenemos, pues, aquí una: teología natural muy rudimentaria, y presentada no por razones puramente filosóficas, sino en defensa de la religión cristiana.

(II)Una actitud mucho más explícita ante la filosofía puede encontrarse en los escritos de *Flavio Justino* (san Justino mártir), que había nacido en Neápolis, de padres paganos, hacia el año 100, y se había hecho cristiano, y sería martirizado en Roma hacia el año 164. En su *Diálogo con Trifón* declara que la filosofía es un muy precioso don de Dios, cuya finalidad es conducir al hombre hacia Dios, aunque su verdadera naturaleza y su unidad no han sido reconocidas por la mayoría de las gentes, como claramente se ve por la existencia de tantas escuelas filosóficas[4]. Por lo que a él mismo se refiere, acudió primeramente, en busca de instrucción, a un estoico, pero, al encontrar insatisfactoria la doctrina estoica sobre Dios, se separó de aquél y acudió a un peripatético, al que pronto abandonó, cuando se le manifestó como un profesional codicioso de honorarios[5]. Al separarse del peripatético acudió, con entusiasmo aún no disminuido, a un pitagórico, reputado en extremo, pero éste encontró al aspirante a discípulo inadecuadamente preparado para la filosofía, dado su desconocimiento de la música, geometría y astronomía, y como Justino no deseaba perder mucho tiempo en adquirir el requerido conocimiento de dichas ciencias, se dirigió a los platónicos, y conoció con delicia la doctrina de las ideas inmateriales, que le hizo esperar una clara visión de Dios, lo cual, dice Justino, es el objetivo de la filosofía platónica[6]. Pero poco después se encontró con un cristiano que le mostró la insuficiencia de la filosofía pagana, incluso de la de Platón[7]. Justino es, pues, un ejemplo de pagano culto convertido al cristianismo, que, sintiendo su conversión como el término de un proceso, no puede adoptar una actitud meramente negativa y hostil hacia la filosofía griega.

Las palabras de Justino en el *Diálogo* referentes al platonismo manifiestan con bastante claridad la estima en que tenía la filosofía platónica. Justino ensalzaba la doctrina platónica del mundo inmaterial y la del ser que está más allá de la esencia al que él identificaba con Dios, aunque llegó a convencerse de que el conocimiento seguro y cierto de Dios, la «verdadera filosofía», solamente se alcanza mediante la aceptación de la Revelación. En sus dos *Apologías* hace un uso frecuente de términos platónicos, como cuando designa a Dios como el «Demiurgo»[8]. No sugiero que cuando Justino se vale de palabras y frases platónicas o neoplatónicas esté entendiéndolas en su preciso sentido platónico: la utilización de tales palabras y frases es más bien efecto de su educación filosófica y de la simpatía que conservó por el platonismo. Así, no duda en apuntar ocasionalmente analogías entre la doctrina

cristiana y la platónica, en relación, por ejemplo, con las recompensas y castigos después de la muerte[9], y su admiración por Sócrates es patente. Cuando Sócrates, en poder del *Logos*, o como instrumento de éste, trató de conducir a los hombres desde la falsedad a la verdad, hombres malos le llevaron a la muerte acusándole de impío ateísmo: del mismo modo los cristianos, que siguen y obedecen al Logos mismo encarnado, y que denuncian a los falsos dioses, son llamados ateos[10]. En otras palabras, así como la obra de Sócrates, que fue un servicio a la verdad, fue una preparación para la obra completa de Cristo, también la condena de Sócrates fue en realidad un ensayo o anticipación de la condena de Cristo y de sus seguidores. Por otra parte, las acciones de los hombres no están determinadas, como pensaban los estoicos, sino que los hombres actúan bien o mal según su propia libre elección; pero, en cambio, se debe a la acción de los demonios malos el que Sócrates y los que son como él sean perseguidos, mientras que Epicuro y los que son como él reciben honras.[11]

Justino no hizo, pues, una distinción clara entre teología y filosofía en sentido estricto: hay una sabiduría, una «filosofía», que se revela plenamente en y a través de Cristo, pero de la cual fueron una preparación los mejores elementos de la filosofía pagana, especialmente el platonismo. En la medida en que los filósofos paganos adivinaron la verdad, lo hicieron como de algún modo poseídos por el Logos; pero Cristo es el Logos mismo, el *Logos* encarnado. Ese modo de ver la filosofía griega y su relación al cristianismo tuvo una gran influencia en escritores posteriores.

(III)Según Ireneo[12], *Taciano* fue un discípulo de Justino. Era de nacionalidad siria, se educó en la literatura y la filosofía griegas, y luego se hizo cristiano. No hay ninguna verdadera razón para dudar de la verdad de la afirmación de que Taciano fuese en algún sentido discípulo de Justino, pero está perfectamente claro, a juzgar por su *Discurso contra los griegos*, que no compartió la simpatía de Justino por la filosofía griega en sus aspectos más espirituales. Taciano declara que conocemos a Dios por sus obras; tiene una doctrina del Logos, distingue el alma (Φυχή) del espíritu (πνευμα), enseña la creación en el tiempo e insiste en la libertad de la voluntad; pero puede haber tomado todos esos puntos de las Escrituras y de las enseñanzas cristianas; hace poco uso de la educación o del pensamiento griegos, aunque difícilmente puede haber escapado por completo a su influencia. De hecho se inclinó hacia un rigorismo excesivo, y sabemos por san Ireneo y san Jerónimo[13] que, después del martirio de Justino, Taciano se apartó de la Iglesia para unirse al gnosticismo valentiniano, y que a continuación fundó la secta de los encratitas, que no solamente denunciaba el beber vino y el uso de ornamentos por las mujeres, sino incluso el matrimonio, que no era, a sus ojos, sino violación y fornicación.[14]

Taciano reconocía la capacidad de la mente humana para probar la existencia de Dios a partir de las criaturas, e hizo realmente uso de nociones y categorías filosóficas, en el desarrollo de la teología, como cuando mantiene que la Palabra (Verbo), que procede de la esencia simple de Dios, no «cae en el vacío», como las

palabras humanas, sino que permanece en su subsistencia y es el instrumento divino de la Creación. Utiliza así la analogía de la formación del pensamiento y el habla humana para ilustrar la procesión del Verbo, y, aunque sostiene la doctrina de la Creación, se vale de un lenguaje que recuerda al del *Timeo* a propósito del Demiurgo. Pero, si utiliza términos e ideas tomados de la filosofía pagana, no lo hace, en modo alguno, en un espíritu de simpatía, sino más bien con la idea de que los filósofos griegos habían tomado de las Escrituras cualquier cosa que poseyeran de verdad, mientras que toda otra cosa que ellos añadieran no era sino falsedad y perversión. Los estoicos, por ejemplo, pervirtieron la doctrina de la providencia mediante su diabólica teoría del determinismo fatalista. Hay ciertamente algo de ironía histórica en que un escritor que manifiesta una tan pronunciada hostilidad hacia el pensamiento griego, y que trazó una distinción tan aguda entre la «sofistería» griega y la sabiduría cristiana, fuese a parar luego a la herejía.

(IV)Una aproximación más discreta a los griegos, y más en armonía con la de Justino mártir, fue la de *Atenágoras*, que dirigió a los emperadores Marco Aurelio y Cómodo «conquistadores de Armenia y Sarmatia, y, sobre todo, filósofos», una *Legación por los cristianos* (Trp£o(38ía nspi xPiaTiav¿>v) alrededor del año 177. En ese libro el autor se preocupa por defender a los cristianos contra las tres acusaciones de ateísmo, fiestas de antropofagia, e incesto, y, al contestar a la primera acusación, presenta una razonada defensa de la creencia cristiana en un solo Dios, eterno y espiritual. Ante todo cita a varios filósofos griegos, por ejemplo Filolao, Platón, Aristóteles y los estoicos. Cita a Platón en el *Timeo*, en el sentido de que es difícil encontrar al Hacedor y Padre del Universo, y es imposible, aun cuando se le ha encontrado, declararle; y pregunta por qué los cristianos, que creen en un Dios, son llamados ateos, mientras que Platón no es llamado así por su doctrina del Demiurgo. Los poetas y filósofos, movidos por un impulso divino, han hecho lo posible por encontrar a Dios, y se permite a los hombres que presten atención a sus conclusiones; sería, pues, insensato negarse, a escuchar al verdadero Espíritu de Dios, que habla por boca de los Profetas.

Atenágoras procede a mostrar a continuación que no puede haber una multitud de dioses materiales; que Dios, que forma la materia, debe trascender a ésta (aunque no acierta apenas a concebir a Dios sin relación con el espacio); que la Causa de las cosas perecederas debe ser imperecedera y espiritual, y apela especialmente al testimonio de Platón. Adopta, pues, la misma actitud de Justino Mártir. No hay más que una sabiduría o «filosofía» verdadera, que sólo se alcanza adecuadamente mediante la revelación cristiana, aunque los filósofos griegos adivinaron algo de la verdad. En otras palabras, su mismo respeto por los poetas y pensadores griegos debía llevar a hombres reflexivos como Marco Aurelio a apreciar y estimar, quizás incluso a abrazar, el cristianismo. El propósito primordial de Atenágoras es teológico y apologético, pero en su intento de realizarlo utiliza argumentos y temas filosóficos; por ejemplo, al intentar probar el carácter razonable de la doctrina de la resurrección

de los cuerpos, pone en claro su convicción, contraria a la opinión platónica, de que el cuerpo pertenece a la integridad del hombre, que el hombre no es simplemente un alma que utilice un cuerpo.[15]

(V)Una llamada similar al pagano inteligente fue hecha por Teófilo de Antioquía, en su A Autólico, escrito hacia el año 180. Después de subrayar el hecho de que la pureza moral es necesaria para todo el que quiera conocer a Dios, procede a hablar de los atributos divinos, la incomprensibilidad, el poder, la sabiduría, la eternidad, la inmutabilidad de Dios. Del mismo modo que el alma humana, que es invisible, se percibe a través de los movimientos del cuerpo, así Dios, a su vez invisible, se conoce a través de su providencia y obras. Teófilo no es siempre exacto en sus informes sobre las opiniones de los filósofos griegos, pero está claro que siente una cierta estimación por Platón, al que considera «el filósofo más respetable entre ellos»[16], si bien Platón erró al no enseñar la Creación a partir de la nada (que Teófilo afirma claramente) y en su doctrina a propósito del matrimonio (en cuya exposición Teófilo no es correcto).

3.Gnosticismo y escritores opuestos a éste (san Ireneo, Hipólito).

Los apologistas de que hemos hablado, los cuales escribieron en griego, se interesaron principalmente por responder a los ataques al cristianismo. Podemos ahora considerar brevemente al gran adversario del gnosticismo, san Ireneo, al cual añadimos, por razones de conveniencia, Hipólito. Ambos hombres escribieron en griego, y ambos combatieron al gnosticismo, que floreció en el siglo u después de Jesucristo, aunque la obra de Hipólito posee un interés más vasto, al contener muchas referencias a la filosofía y a los filósofos griegos.

Del gnosticismo es suficiente decir aquí que, en general, fue una monstruosa fusión de elementos escriturísticos y cristianos, griegos y orientales, que, pretendiendo sustituir la fe por el conocimiento (gnosis), ofrecía una doctrina de Dios, la Creación, el origen del mal, y la salvación, a los que gustaban de verse como personas superiores en comparación con el tipo vulgar de cristiano. Hubo un gnosticismo judío anterior a la forma «cristiana» de éste, a la que sólo es posible considerar como una herejía cristiana en la medida en que asumió ciertos temas específicamente cristianos; los elementos orientales y helenísticos son demasiado

conspicuos para que sea posible llamar al gnosticismo una herejía cristiana en el sentido ordinario, aunque fue un verdadero peligro en el siglo y sedujo a aquellos cristianos que sentían la atracción de las raras especulaciones teosóficas que los gnósticos ofrecían como «conocimiento». En realidad, se dieron numerosos sistemas de gnosis, como los de Cerinto, Marción, los ofitas, Basílides, Valentino. Sabemos que Marción fue un cristiano que sufrió la excomunión; pero los ofitas eran probablemente de origen judeo-alejandrino, y en cuanto a famosos gnósticos, como Basílides y Valentino (siglo 2), nunca, que se sepa, fueron cristianos.

Caracterizó en general al gnosticismo un dualismo entre Dios y la materia, que, aunque no absoluto, se aproximaba al del posterior sistema maniqueo. El abismo resultante entre Dios y la materia se llenaba con una serie de emanaciones o seres intermediarios, entre los cuales los gnósticos encontraban un lugar para Cristo. El complemento del proceso de emanación era el retorno a Dios, por vía de salvación.

En el sistema de Marción, como puede suponerse, el elemento cristiano era muy destacado. El Dios del Antiguo Testamento, el Demiurgo, es inferior al Dios del Nuevo Testamento, que permaneció desconocido hasta que se reveló a Sí mismo en Jesucristo. En cambio, en los sistemas de Basílides y Valentino el elemento cristiano es menos importante: Cristo se representa como un ser inferior (un «Eón»), en una fantástica jerarquía de emanaciones divinas y semidivinas, y su misión es simplemente la de transmitir al hombre la gnosis o conocimiento salvífico. Como la materia es el mal, no puede ser la obra del Dios Supremo, sino que se debe al «Gran Archón», que era adorado por los judíos y que se presentaba a sí mismo como el único Dios Supremo. Los sistemas gnósticos no fueron, pues, dualistas en el pleno sentido maniqueo, puesto que el Demiurgo, identificado con el Dios del Antiguo Testamento, no era un principio del mal independiente y originario (el elemento neoplatónico era demasiado prominente para admitir un dualismo absoluto), y su principal característica común no fue tanto la tendencia al dualismo como la insistencia en la gnosis como medio de salvación. La adopción de elementos cristianos se debió en amplia medida al deseo de absorber el cristianismo, de sustituir la fe por la gnosis. Adentrarse más en los rasgos diferencia dores de los diversos sistemas gnósticos y detallar las series de emanaciones sería una tarea cansada y poco provechosa: basta con indicar que su estructura general se formó con una mezcla de temas orientales y griegos (neopitagóricos y neoplatónicos), con dosis variables de elementos cristianos, tomados tanto del cristianismo propiamente dicho como de documentos apócrifos y espurios. Hoy nos resulta difícil comprender cómo pudo haber sido el gnosticismo un peligro para la Iglesia y algo atractivo para una mente sana; pero no debemos olvidar que surgió en un tiempo en que una confusión de escuelas filosóficas y de religiones de misterios pugnaban por proveer a las necesidades espirituales de los hombres. Por lo demás, los sistemas esotéricos y teosóficos, aureolados por el pseudo-atractivo de la «sabiduría oriental», no han perdido por entero su fascinación sobre algunas mentes en épocas mucho más

recientes.

(I)San Ireneo (nacido el año 140, o poco antes), al escribir contra los gnósticos en su Adversus Haereses («Contra los Herejes»), afirma que hay un solo Dios, que hizo todas las cosas, Creador del Cielo y de la Tierra. Apela, por ejemplo, al argumento del orden del mundo, y al tomado del consentimiento universal, observando que los mismos paganos han aprendido de la creación misma, mediante el empleo de su razón, la existencia de Dios como Creador[17]. Dios creó el mundo libremente, y no por necesidad[18]. Además, creó el mundo a partir de la nada, y no a partir de una materia previamente existente, como pretenden los gnósticos apoyándose en «Anaxágoras, Empédocles y Platón»[19]. Pero aunque la mente humana puede llegar a conocer a Dios a través de la razón y la revelación, no puede comprender a Dios, cuya esencia trasciende la inteligencia humana: pretender conocer los misterios inefables de Dios, e ir más allá del amor y de la fe humilde, como hacen los gnósticos, es mero orgullo y engreimiento. La doctrina de la reencarnación es falsa, y la ley moral revelada no abroga, sino que cumple y extiende, la ley natural. Finalmente, «la enseñanza de los Apóstoles es la verdadera gnosis».[20]

Según Ireneo, los gnósticos tomaron la mayoría de sus ideas de los filósofos griegos. Así, por ejemplo, les acusa de tomar su moral de Epicuro y de los cínicos, y su doctrina de la reencarnación, de Platón. En esa tendencia a referir las teorías gnósticas a filosofías griegas, Ireneo fue seguido por

(II)Hipólito (muerto probablemente hacia el año 236), que fue un discípulo de Ireneo, según Focio[21], e indudablemente utilizó las enseñanzas y escritos de aquél. En el Proemio a sus Filosofoúmena (que ahora se atribuye generalmente a Hipólito), declara su intención, sólo parcialmente cumplida, de exponer los plagios de los gnósticos, mostrando cómo sus diversas opiniones habían sido tomadas de filósofos griegos, aunque deterioradas por los propios gnósticos, y, para hacerlo más fácilmente, comienza por hacer recuento de las opiniones de los filósofos, confiando su información principalmente, si no por entero, a la doxografía de Teofrasto. No obstante, la información no es siempre exacta. Su principal acusación contra los griegos consiste en que aquéllos glorificaron las partes de la creación con delicadas frases, pero ignoraron al Creador de todas las cosas, que las hizo libremente a partir de la nada, según su sabiduría y presciencia.

4.Apologistas latinos (Minucio Félix, Tertuliano, Arnobio, Lactancio).

Los autores precedentes escribieron en griego; pero hubo también un grupo de apologistas latinos, Minucio Félix, Tertuliano, Arnobio y Lactancio, el más importante de los cuales fue Tertuliano.

(I)No es seguro si Minucio Félix escribió antes o después que Tertuliano, pero en todo caso su actitud hacia la filosofía griega, según aparece en su Octavio, fue más favorable que la de Tertuliano. Al argumentar que la existencia de Dios puede conocerse con certeza a partir del orden de la naturaleza y de la finalidad implicada en el organismo, particularmente en el cuerpo humano, y que la unidad de Dios puede ser inferida a partir de la unidad del orden cósmico, Minucio Félix afirmó que también los filósofos griegos reconocieron esas verdades. Así, Aristóteles reconoció una sola Divinidad, y los estoicos tenían una doctrina de la providencia divina, y Platón habla en términos casi cristianos cuando se refiere en el *Timeo* al Hacedor y Padre del Universo.

(II)Tertuliano, en cambio, habla de un modo muy diferente de la filosofía griega.

Nacido hacia el año 160, de padres paganos, y educado como jurista (profesión que ejerció en Roma), se convirtió al cristianismo, para caer luego en la herejía montañista, una forma de puritanismo riguroso y excesivo. Fue el primer escritor latino cristiano sobresaliente, y en sus obras aparece de un modo claro y explícito su desprecio por el paganismo y por la educación pagana. ¿Qué tienen en común el cristiano y el filósofo, el discípulo de Grecia, amigo del error, y el discípulo del cielo, enemigo del error y amigo de la verdad?[22] Incluso la sabiduría de Sócrates representa poco, puesto que nadie puede conocer realmente a Dios sin Cristo, ni a Cristo sin el Espíritu Santo. ¡Además, Sócrates, según él mismo confesó, se dejó guiar por un demonio![23] En cuanto a Platón, dijo que era difícil encontrar al Hacedor y Padre del Universo, siendo así que el más sencillo de los cristianos le ha encontrado ya[24]. Además, los filósofos griegos son los patriarcas de los herejes[25], ya que Valentino plagió a los platónicos, Marción a los estoicos, y los filósofos, por su parte, habían plagiado ideas del Antiguo Testamento, y luego las deformaron y pretendieron que eran suyas propias.[26]

No obstante, a pesar de la antítesis que establece entre sabiduría cristiana y filosofía griega, el propio Tertuliano desarrolló temas filosóficos y fue influido por los estoicos.

Afirma que la existencia de Dios se conoce con certeza a partir de sus obras[27], y también que de la condición increada de Dios podemos inferir la perfección de Este (Imperfectum non potest esse nisi quod factum est)[28]; pero hace la sorprendente afirmación de que todas las cosas, incluido Dios, son corpóreas. «Todo lo que existe es una existencia corpórea sui generis. A nada falta existencia corpórea, excepto a lo

que es no existente»[29]; «porque, ¿quién negará que Dios es un cuerpo, aunque “Dios es un espíritu”?; porque el espíritu tiene una sustancia corpórea, de su propia clase, de su propia forma»[30]. Muchos escritores han concluido, sobre la base de esas afirmaciones, que Tertuliano mantenía una doctrina materialista y sostenía que Dios era realmente un ser material, del mismo modo a como los estoicos consideraban a Dios material; algunos, sin embargo, han sugerido que lo que Tertuliano entiende por «cuerpo» es muchas veces simplemente «sustancia», y que cuando atribuye materialidad a Dios lo que realmente piensa atribuirle es simplemente sustancialidad. Según esa explicación, cuando Tertuliano dice que Dios es un corpus sui generis, que es corpus y, no obstante, spiritus, lo que quiere decir es que Dios es una substancia espiritual: sería el lenguaje lo que le fallaría, pero su pensamiento sería aceptable. Indudablemente no tenemos derecho a excluir la posibilidad de dicha explicación, pero es cierto que Tertuliano, al hablar del alma humana, dice que ésta debe ser una sustancia corpórea, puesto que puede sufrir[31]. No obstante, también acerca de la naturaleza del alma habla ambiguamente, y en su Apología[32] da como una razón en favor de la resurrección de los cuerpos de los condenados el que «el alma no es capaz de sufrir sin la sustancia sólida, esto es, la carne». Parece, pues, que lo más seguro es decir que, si bien el lenguaje de Tertuliano implica a menudo un materialismo de tipo bastante grosero, su intención puede no haber sido siempre la que su lenguaje parecía implicar. Cuando enseña que el alma del niño deriva de la simiente del padre como una especie de renuevo (surculus, tradux)[33], parece estar enseñando una doctrina claramente materialista; pero ese traducianismo fue adoptado en parte por una razón teológica, a saber, para explicar la transmisión del pecado original, y algunos escritores posteriores que favorecieron la misma opinión lo hicieron por la misma razón teológica, sin advertir aparentemente las implicaciones materialistas de la doctrina. Eso no prueba, desde luego, que Tertuliano no fuera materialista; pero puede al menos llevarle a uno a vacilar antes de formar la convicción de que su sentido general coincidiese siempre con las palabras que él utilizaba. Su afirmación de la libertad de la voluntad y de la inmortalidad natural del alma se compadecen mal, desde un punto de vista lógico, con un puro materialismo; pero tampoco eso justificaría que negáramos en redondo que Tertuliano fuera materialista, puesto que pudo haber sostenido una teoría materialista sin advertir que algunos de los atributos que él asignaba al alma eran incompatibles con una posición plenamente materialista.

Uno de los grandes servicios prestados por Tertuliano al pensamiento cristiano fue el desarrollo de una terminología teológica, y, en cierta medida, filosófica, en lenguaje latino. Así, la acepción técnica de la palabra persona se encuentra por primera vez en sus escritos: las Personas divinas son distintas como Personae, pero no son substantiae diferentes, separadas[34]. En su doctrina del Verbo[35] apela explícitamente a los estoicos, a Zenón y Cleantes[36]. Pero aquí no nos concierne hablar de los desarrollos teológicos de Tertuliano, ni de su ortodoxia o heterodoxia.

(III)En su Adversus Gentes (hacia 303), Arnobio Lace algunas observaciones curiosas a propósito del alma. Así, aunque afirma el creacionismo, contra la doctrina platónica de la preexistencia, considera que el agente creador de las almas es un ser inferior a Dios; y afirma también el carácter gratuito de la inmortalidad, negando que ésta convenga al alma por su naturaleza. Un motivo era evidentemente el de utilizar ese carácter gracioso o gratuito de la inmortalidad como un argumento para hacerse cristiano y llevar una vida moral. Otro punto de interés es que, cuando combate la teoría platónica de la reminiscencia, afirma el origen experiencial de todas nuestras ideas con una sola excepción: la idea de Dios. Nos describe a un niño crecido en la soledad, el silencio y la ignorancia, durante toda su juventud, y declara que, como resultado, ese niño nada sabría: indudablemente no tendría ningún conocimiento «por reminiscencia». La prueba que de su doctrina ofrece Platón en el Menón no es convincente.[37]

(IV)El origen del alma por creación directa de Dios, en oposición a cualquier forma de traducianismo, fue claramente afirmado por Lactancio (250-325, aproximadamente), en su *De opificio Dei*.[38]

5.Escuela catequística de Alejandría (Clemente, Orígenes).

El gnosticismo, según lo conocemos por las críticas de san Ireneo y de Hipólito, fue, en la medida en que puede ser razonablemente puesto en conexión con el cristianismo, un sistema herético especulativo, o, más exactamente, una colección de sistemas, que, además de elementos orientales y cristianos, incorporó elementos del pensamiento helenístico. En consecuencia, uno de sus efectos fue el suscitar una decidida oposición a la filosofía helenística por parte de aquellos escritores cristianos que exageraban las conexiones entre gnosticismo y filosofía griega, a la que consideraban como el semillero de las herejías; pero otro efecto fue el contribuir al esfuerzo por construir una «gnosis» no herética, un sistema teológico-filosófico cristiano. Ese esfuerzo fue característico de la escuela catequística de Alejandría, cuyos dos nombres más famosos son Clemente y Orígenes.

(I)Tito Flavio Clemente (Clemente de Alejandría) nació hacia el año 150, posiblemente en Atenas, llegó a Alejandría en 202 o 203, y murió allí aproximadamente en 219. Animado por la actitud que se resumiría más tarde en la

fórmula Credo, ut intelligam, aspiró a desarrollar una presentación sistemática de la sabiduría cristiana en una gnosis verdadera, opuesta a la falsa. En ese proceso siguió el espíritu del tratamiento de los filósofos griegos por Justino Mártir, y vio en aquéllos una preparación del cristianismo, una educación del mundo helenístico para la religión revelada, más bien que una insensatez o una ilusión de la mente humana. El Logos divino ha iluminado siempre a las almas; pero mientras los judíos fueron adoctrinados por Moisés y los Profetas, los griegos tuvieron sus sabios, sus filósofos, de modo que la filosofía fue para los griegos lo que fue para los judíos la Ley[39]. Es verdad que Clemente pensó, siguiendo también en eso a Justino, que los griegos habían plagiado el Antiguo Testamento, y que, por motivos de vanagloria, habían desfigurado lo que allí encontraran; pero también estaba firmemente convencido de que la luz del Logos hizo posible a los filósofos griegos alcanzar muchas verdades, y que la filosofía es en realidad simplemente un cuerpo de verdades que no son exclusivas de ninguna escuela griega, sino que se encuentran, en diversos grados y medidas, en escuelas distintas, si bien Platón fue en verdad el más grande de todos los filósofos.[40]

Pero la filosofía no solamente fue una preparación para el cristianismo; es también una ayuda para la comprensión del cristianismo. En realidad, la persona que se limita a creer y no hace esfuerzo alguno por entender es como un niño en comparación con un hombre; la fe ciega, la aceptación pasiva, no constituye un ideal, aunque la ciencia, la especulación, el razonamiento, no pueden ser verdaderos si no armonizan con la revelación. En otras palabras, Clemente de Alejandría, como primer cristiano erudito, quiso ver el cristianismo en relación con la filosofía, y utilizar la razón especulativa Para la sistematización y desarrollo de la teología. Incidentalmente es interesante notar que Clemente rechaza todo verdadero conocimiento positivo de Dios: solamente conocemos en verdad aquello que Dios no es, por ejemplo, que no es un género, ni una especie, que está más allá de todo aquello de que podemos tener experiencia, de todo aquello que podemos concebir. Está justificado que prediquemos perfecciones de Dios, pero al mismo tiempo debemos recordar que todos los nombres que aplicamos a Dios son inadecuados, y, por lo tanto, en cierto sentido, inaplicables. Así, en dependencia de algunas observaciones de Platón en La República, a propósito de la idea de Bien, y en dependencia de Filón, Clemente afirmó la vía negativa, tan de preferencia de los místicos, que alcanzaría su expresión clásica en los escritos del Pseu do- Dionisio.

(II)Orígenes, el miembro más eminente de la escuela catequística de Alejandría, había nacido en 1 año 185 o 186. Estudió las obras de los filósofos griegos, y se dice que asistió a las lecciones de Ammonio Saccas, el maestro de Plotino. Tuvo que abandonar la dirección de la escuela de Alejandría a causa de un proceso sinodal (años 231 y 232), dirigido contra ciertos rasgos de su doctrina, y también contra su ordenación (se dijo que había sido ordenado sacerdote en Palestina a pesar de su acto de automutilación), y fundó entonces una escuela en Cesarea de Palestina, donde san

Gregorio Taumaturgo fue uno de sus discípulos. Murió en 254 o 255, a consecuencia de la tortura que tuvo que sufrir en la persecución de Decio.

Orígenes fue el más prolífico y erudito de todos los escritores cristianos anteriores al Concibo de Nicea, y no hay duda de que tuvo la firme y constante intención de ser y mantenerse cristiano ortodoxo; pero su deseo de reconciliar la filosofía platónica con 1 cristianismo y su entusiasmo por la interpretación alegórica de las Escrituras le llevó a ciertas opiniones heterodoxas. Así, bajo la influencia del platonismo, o más bien del neoplatonismo, sostuvo que Dios, que es puramente espiritual, la Mónada (νομάς) o Uno (ἑνάς)[41], y que trasciende la verdad y la razón, la esencia y el ser (en su libro contra el filósofo pagano Celso[42] dice, siguiendo a Platón, que Dios está «más allá de la mente y de la esencia», eireKira va) Kat ajotas), creó el mundo desde la eternidad y por necesidad de su naturaleza. Dios, que es bondad, nunca pudo estar «inactivo», puesto que la bondad tiende siempre a la autocomunicación, a la autodifusión. Además, si Dios hubiese creado el mundo en el tiempo, si hubiera habido alguna vez un «tiempo» en el que el mundo no fuese, la inmutabilidad de Dios resultaría deteriorada, lo cual es una imposibilidad[43]. Ambas razones están concebidas en dependencia del neoplatonismo. Dios es en verdad el creador de la materia, y es, pues, Creador en 1 sentido estricto y cristiano[44], pero hay una infinidad de mundos, que se suceden unos a otros, y todos diferentes unos de otros[45]. Como el mal es privación, y no algo positivo, Dios no puede ser acusado de ser el autor del mal[46]. El Logos o Verbo es el ejemplar de la Creación, la ιδέα ιδεῶν[47] y todas las cosas son creadas por el Logos, que actúa como mediador entre Dios y las criaturas[48]. La procesión última dentro de la Divinidad es el Espíritu Santo, e inmediatamente por debajo del Espíritu Santo están los espíritus creados, que, mediante el poder del Espíritu Santo, son promovidos al estado de hijos de Dios, en unión con el Hijo, y participan finalmente en la vida divina del Padre.[49]

Las almas fueron creadas por Dios exactamente iguales las unas a las otras en cualidad, pero el pecado, en un estado de preexistencia, hizo que fueran revestidas por los cuerpos, y, así, las diferencias cualitativas entre las almas se deben al comportamiento de éstas antes de su entrada en este mundo. Disfrutan de libre albedrío en la tierra, pero sus actos dependen no sólo de su libre elección, sino también de la gracia de Dios, que les es distribuida según su conducta en el estado de preencarnación. No obstante, todas las almas, e incluso también el diablo y los demonios, mediante un sufrimiento purificador, conseguirían la unión con Dios. Esa es la doctrina de la restauración de todas las cosas (ἐπανόρθωσις, ἀποκατάστασις πάντων), según la cual todas las cosas regresarán a su último principio, y Dios será todo en todo[50]. Eso supone, desde luego, la negación de la doctrina ortodoxa del infierno.

Aunque no sea mucho lo que hemos dicho a propósito del pensamiento de Orígenes, estará claro que éste intentó una fusión de la doctrina cristiana con la

filosofía platónica y neoplatónica. Del Hijo y del Espíritu Santo, aunque dentro de la Divinidad, se habla de un modo que manifiesta la influencia del emanatismo del pensamiento de Filón y de los neoplatónicos. La teoría del Logos como «Idea de las ideas», y la de la creación eterna y necesaria, proceden de la misma fuente, mientras que la teoría de la preexistencia es platónica. Desde luego, las ideas filosóficas adoptadas por Orígenes fueron incorporadas por éste a un cuadro y una estructura cristianos, de modo que se le puede considerar en justicia el primer gran pensador sistemático del cristianismo, pero aunque el las refirió a pasajes de la Escritura libremente interpretados, su entusiasmo por el pensamiento griego le condujo a veces a la heterodoxia.

6.Padres griegos (san Basilio, Eusebio, san Gregorio de Nisa).

Los Padres griegos de los siglos 4 y 5 se ocuparon principalmente de cuestiones teológicas. Así, san Atanasio, que murió el año 373, fue el gran adversario del arrianismo; san Gregorio Nacianceno, que murió 1 año 390, y al que se conoció por el sobrenombre de «el Teólogo», es notable sobre todo por su obra de teología trinitaria y cristológiea; san Juan Crisóstomo (muerto en 406) es celebrado como uno de los más grandes oradores de la Iglesia, y por su obra sobre las Escrituras. Al tratar de dogmas como los de la Santísima Trinidad y la unión hipostática, los Padres utilizaron naturalmente términos y expresiones filosóficas; pero su aplicación del razonamiento a la teología no les hace filósofos en sentido estricto, y aquí debemos pasarles por alto. Puede indicarse, sin embargo, que san Basilio (muerto en 379) estudió en la Universidad de Atenas, junto con san Gregorio Nacianceno, y que en su Ad adolescentes recomienda un estudio de los poetas, oradores, historiadores y filósofos griegos, aunque debería hacerse una selección de los escritos de aquéllos para excluir los pasajes inmorales; la literatura y la erudición griegas son un poderoso instrumento de educación, pero la educación moral es más importante que la formación literaria y filosófica. (El propio san Basilio, en sus descripciones de animales, depende casi por entero de las correspondientes obras de Aristóteles.)

Pero, aunque no podamos considerar aquí las especulaciones teológicas de los Padres griegos, debe decirse algo de dos figuras eminentes de ese período, el historiador Eusebio y san Gregorio de Nisa.

(I) Eusebio de Cesarea había nacido en Palestina hacia el año 265, llegó a ser obispo de Cesarea, su lugar de nacimiento, en 313, y murió allí, en 339 o 340. Principalmente conocido como un gran historiador de la Iglesia, es también importante por su apologética cristiana, y en ese sentido puede citarse su actitud hacia la filosofía griega, pues, en general, veía a ésta, especialmente el platonismo, como una preparación del mundo pagano para el cristianismo, aunque el mismo estaba muy alerta frente a los errores de los filósofos griegos y las contradicciones entre las muchas escuelas filosóficas. Sin embargo, aunque en ocasiones habla violentamente, su actitud general es simpatizante y apreciativa, una actitud que se manifiesta con la mayor claridad en su Praeparatio evangélica, en quince libros. Es muy lamentable que no hayan llegado hasta nosotros los veinticinco libros de la obra que Eusebio escribió en respuesta al ataque de Porfirio al cristianismo, porque sin duda su réplica al eminente neoplatónico y discípulo de Plotino arrojaría mucha luz sobre las ideas filosóficas; pero la Praeparatio evangélica es suficiente para poner de manifiesto no solamente que Eusebio compartió el modo de ver general de Justino Mártir, Clemente de Alejandría y Orígenes, sino también la extensión de sus lecturas de los autores griegos. Eusebio fue, en efecto, un hombre extremadamente instruido, y su obra es una de nuestras fuentes para el conocimiento de la filosofía de aquellos pensadores cuyas obras no han sido conservadas.

Apenas se podría esperar otra cosa, dada la actitud de sus predecesores, sino que Eusebio apreciase especialmente a Platón; en efecto, consagra al platonismo tres libros (11-13) de la Praeparatio. Clemente había hablado de Platón como de un Moisés escribiendo en griego, y Eusebio, en conformidad con Clemente, considera que Platón y Moisés estaban de acuerdo[51], y que puede llamarse a Platón profeta de la economía de la salvación[52]. Como Clemente y Orígenes, y también como Filón, Eusebio pensaba que Platón había copiado las verdades que expone del Antiguo Testamento[53]; pero, al mismo tiempo, está dispuesto a admitir la posibilidad de que Platón hubiese descubierto la verdad por sí mismo, o de que hubiese sido iluminado por Dios[54]. En todo caso, no sólo coincide Platón con la literatura sagrada de los hebreos en la idea de Dios, sino que sugiere también, en sus Cartas, la idea de la Santísima Trinidad. En ese punto Eusebio, desde luego, interpreta a Platón en un sentido neoplatónico, y se refiere a los tres principios de «el Uno» o el Bien, el Nous o Mente, y el «Alma del Mundo»[55]. Las Ideas son las ideas de Dios, del Logos, los modelos ejemplares de la creación, y el cuadro de la creación en el *Timeo* es similar al contenido en el Génesis[56]. Platón coincide también con las Escrituras en su doctrina de la inmortalidad[57], mientras que la enseñanza moral del Fedro recuerda a Eusebio la de san Pablo[58].

Incluso el ideal platónico del Estado encontró su realización en la teocracia judía.[59]

No es por ello menos cierto que Platón no afirma tales verdades sin alguna

mezcla de error[60]. Su doctrina de Dios y de la Creación está contaminada por su doctrina de la emanación y por su aceptación de la eternidad de la materia; su doctrina del alma y de la inmortalidad, por su teoría de la preexistencia y de la reencarnación, etc. Así pues, Platón, aunque fuese un «profeta», no fue más que un profeta: no entró por sí mismo en la tierra prometida de la verdad, aunque se aproximó a ella: solamente el cristianismo es la verdadera filosofía. Además, la filosofía de Platón fue de un elevado intelectualismo, demasiado alta para ser apreciada por la gente ordinaria, mientras que el cristianismo es para todos, de modo que hombres y mujeres, ricos y pobres, cultos e incultos, pueden ser «filósofos».

Una discusión de la interpretación de Platón por Eusebio estaría aquí fuera de lugar; es suficiente notar que, en común con la mayoría de los otros escritores griegos cristianos, da la palma a Platón entre los pensadores helénicos, y que, en común con todos los primeros escritores cristianos, no distingue realmente entre teología en sentido estricto y filosofía en sentido estricto. Hay una sola sabiduría, que en forma adecuada y completa se encuentra solamente en el cristianismo; los pensadores griegos alcanzaron la sabiduría o verdadera filosofía en la medida en que anticiparon el cristianismo. Entre aquellos que anticiparon la verdadera filosofía, Platón fue el más destacado; pero ni siquiera el pasó más allá del umbral de la verdad. Naturalmente, la noción de que Platón y otros pensadores griegos copiaron del Antiguo Testamento, aunque la misma fuese a su vez, en parte, una consecuencia de su modo de entender la «filosofía», ayudó también a confirmar a escritores cristianos como Eusebio en su muy amplia interpretación del término filosofía, como aplicable no sólo al resultado de la especulación humana, sino también a los datos de la revelación. De hecho, a pesar de su muy favorable juicio sobre Platón, la conclusión lógica que se sigue de la convicción de Eusebio y de otros de que los filósofos griegos copiaron del Antiguo Testamento es que la especulación humana, sin la ayuda de la directa iluminación de Dios, no es de gran provecho para alcanzar la verdad. Porque, ¿qué eran los errores con los que, incluso Platón, contaminaba la verdad, si no el resultado de la especulación humana? Si se dice que la verdad contenida en la filosofía griega procede del Antiguo Testamento, es decir, de la Revelación, es difícil evitar la conclusión de que los errores de la filosofía griega proceden de la especulación humana, y, en consecuencia, el juicio desfavorable respecto al poder de esa especulación. Esa actitud fue muy común entre los Padres, y, ya en la Edad Media, sería claramente expresada por san Buenaventura, en el siglo XIII, aunque no sería la opinión que finalmente prevalecería (la opinión de santo Tomás de Aquino y de Duns Scoto).

(II)Uno de los más instruidos de los Padres griegos, y uno de los más interesantes desde el punto de vista filosófico, fue el hermano de san Basilio, san Gregorio de Nisa, que había nacido en Cesarea (de Capadocia, no de Palestina) alrededor del año 335, y, después de haber sido maestro de Retórica, fue elegido obispo de Nisa, y murió hacia el año 395.

Gregorio de Nisa advirtió claramente que los datos de la revelación son aceptados por fe, y no resultado de un proceso lógico de razonamiento; que los misterios de la fe no son conclusiones filosóficas y científicas: si lo fueran, entonces la fe sobrenatural, propia de los cristianos, y el filosofar de los griegos serían indistinguibles. Por otra parte, la fe tiene una base racional, en cuanto, lógicamente hablando, la aceptación de los misterios en nombre de la autoridad presupone la averiguabilidad, mediante el razonamiento natural, de ciertas verdades preliminares, especialmente la existencia de Dios que son susceptibles de demostración filosófica. En consecuencia, aunque la superioridad de la fe debe ser mantenida, es perfectamente razonable invocar la ayuda de la filosofía. La ética, la filosofía natural, la lógica, la matemática, no son solamente adornos para el templo de la verdad, sino que pueden también contribuir a la vida de sabiduría y virtud: no han de ser, pues, despreciadas ni rechazadas[61], aunque la divina revelación debe aceptarse como piedra de toque y criterio de verdad, ya que el razonamiento humano debe ser juzgado por la palabra de Dios, y no la palabra de Dios por el razonamiento humano.[62] Es correcto emplear la especulación humana y el razonamiento humano a propósito del dogma; pero las conclusiones no serán válidas a menos que estén de acuerdo con las Escrituras [63].

El orden cósmico prueba la existencia de Dios, y a partir de la necesaria perfección de Dios podemos inferir su unicidad, que hay un solo Dios. Gregorio va más lejos e intenta dar razones para la Trinidad de personas en la Divinidad una[64]. Por ejemplo, Dios debe tener un Logos, una palabra, una razón. No puede ser menos que el hombre, que también tiene una razón, una palabra. Pero el Logos divino no puede ser algo de duración efímera, debe ser eterno, así como debe ser viviente. La palabra interior del hombre es un accidente efímero, pero en Dios no puede haber una cosa semejante: el Logos es uno en naturaleza con el Padre, porque no hay sino un solo Dios; la distinción entre el Logos y el Padre, la Palabra y el Hablante, es una distinción de relación. No nos interesa entrar ahora aquí en la doctrina trinitaria, como tal, de san Gregorio, pero el hecho de que éste intente, en algún sentido, «probar» la doctrina, es interesante, puesto que ofrece un precedente para los posteriores intentos de san Anselmo y de Ricardo de San Víctor para deducir la Trinidad, para probarla rationibus necessariis.

No obstante, es evidente que la intención de san Gregorio, como la de san Anselmo, era hacer más inteligible el misterio, mediante la aplicación de la dialéctica, pero no «racionalizarlo», en el sentido de apartarse de la ortodoxia dogmática. De un modo semejante, su teoría de que la palabra «hombre» es primariamente aplicable al universal, y sólo secundariamente al individuo-hombre, fue un intento de hacer más inteligible el misterio, como una ilustración de que la palabra «Dios» se refiere primariamente a la esencia divina, que es una, y sólo secundariamente a las personas divinas, que son tres, de modo que no es justo acusar a los cristianos de triteísmo. Pero, aunque la ilustración fuese introducida para refutar la acusación de triteísmo y

hacer más inteligible el misterio, fue una ilustración poco afortunada, puesto que implicaba una opinión hiperrealista sobre los universales.

El platonismo de san Gregorio a propósito de los universales se manifiesta más claramente en su De hominis opificio, donde distingue el hombre celestial, el hombre ideal, o universal, del hombre terrenal, el que es objeto de experiencia. El primero, el hombre ideal, o, más bien, el ser humano ideal, existe solamente en la idea divina, y no tiene determinación sexual, no es ni macho ni hembra; el segundo, el ser humano de la experiencia, es una expresión del ideal, y está sexualmente determinado, además de «escindido», o parcialmente expresado en muchos individuos singulares. Así, según Gregorio, las criaturas individuales proceden por creación, no por emanación, de la idea en el Logos divino. Esa teoría se remonta claramente al neoplatonismo y al filonismo, y fue adoptada por el primer filósofo sobresaliente de la Edad Media, Juan Scoto Eriúgena, que estuvo muy influido por los escritos de Gregorio de Nisa. Debe recordarse, sin embargo, que Gregorio no pretendió nunca que hubiera habido un hombre ideal histórico, sexualmente indeterminado; la idea divina de hombre sólo será realizada eseatológicamente, cuando (según las palabras de san Pablo, en su interpretación por Gregorio) el hombre no sea macho ni hembra, puesto que en el cielo no habrá matrimonio.

Dios creó el mundo por su abundancia de bondad y amor, para que pudiese haber criaturas que participasen de la divina bondad; pero, aunque Dios es bondad y creó el mundo por esa su bondad, no creó el mundo por necesidad, sino libremente. Dios ha dado al hombre una participación en esa libertad, y la respeta, permitiendo al hombre que elija el mal si así lo quiere. El mal resulta del libre albedrío del hombre, Dios no es responsable. Es verdad que Dios prevé el mal, y que lo permite, pero, a pesar de esa presciencia, Dios creó al hombre porque sabía también que finalmente conduciría de nuevo a todos los hombres hacia Sí mismo. Gregorio aceptó así la teoría origenista de la «restauración de todas las cosas»: todos los seres humanos, incluso Satanás y los ángeles caídos regresarán finalmente a Dios, al menos mediante los sufrimientos purificadores del más allá. En cierto sentido, pues, todo ser humano retornará al fin al Ideal y estará contenido en éste, aunque Gregorio aceptó la inmortalidad individual. Esa noción del retorno de todas las cosas a Dios, al Principio del cual provienen, y de la consecución de un estado en el que Dios es «todo en todo», fue también tomada por Juan Scoto Eriúgena de san Gregorio, y al interpretar el lenguaje algo ambiguo de Juan Scoto debe al menos recordarse el pensamiento de san Gregorio, aun admitiendo la posibilidad de que Scoto haya asignado un significado diferente a palabras similares.

Pero, aunque san Gregorio de Nisa compartiera la teoría origeniana de la restauración de todas las cosas, no comparte con Orígenes la aceptación de la noción platónica de preexistencia, y en el De hominis opificio,[65] dice que el autor del *De principiis* se dejó extraviar por teorías griegas. El alma, que no está confinada a una determinada parte del cuerpo, es «una esencia creada (oíala ysvvrprr)), una esencia

viviente, intelectual, con un cuerpo orgánico y sensitivo, una esencia que tiene el valor de dar vida y de percibir objetos sensibles, mientras duran sus instrumentos corpóreos»[66]. Como simple y sin composición (cnrÁfjv rai áoúv0srov), el alma tiene el poder de sobrevivir al cuerpo[67], con el cual, sin embargo, se reunirá finalmente. El alma es, pues, espiritual e incorpórea; pero ¿en qué difiere del cuerpo?; pues el cuerpo, es decir, un objeto material concreto, se compone, según Gregorio, de cualidades que en sí mismas son incorpóreas. En el *De hominis opificio*[68] dice que la unión de cualidades como color, solidez, cantidad, peso, da como resultado el cuerpo, mientras que su disolución significa la muerte del cuerpo. En el capítulo anterior ha propuesto un dilema: o las cosas materiales proceden de Dios, en cuyo caso Dios, como fuente de ellas, debería contener en Sí mismo materia, ser material, o bien, si Dios no es material, entonces las cosas materiales no proceden de El, y la materia es eterna. Gregorio, sin embargo, rechaza tanto la materialidad de Dios como el dualismo, y la conclusión natural de ello debía ser que las cualidades de que están compuestas las cosas corpóreas no son materiales. Es verdad que, al afirmar la creación ex nihilo, Gregorio afirma que no podemos comprender cómo Dios crea las cualidades a partir de la nada; pero es razonable suponer que a sus ojos las cualidades que forman los cuerpos no son a su vez cuerpos: en realidad no podrían serlo, puesto que no hay cuerpo concreto excepto en y a través de su unión. Puede presumirse que Gregorio fue influido por la doctrina platónica de las cualidades, expuesta en el *Timeo*. Pues bien, ¿cómo, entonces, no son espirituales? Y, si son espirituales, ¿cómo es que el alma difiere esencialmente del cuerpo? La respuesta debía ser sin duda que, aunque las cualidades se unen para formar el cuerpo y, consideradas en su abstracción, no pueden ser llamadas «cuerpos», tienen sin embargo una relación esencial a la materia, puesto que su función es formar materia. Una dificultad análoga reaparece en relación con la doctrina aristotélico-tomista de la «materia» y la «forma». La «materia prima» no es en sí misma un cuerpo, sino uno de los principios del cuerpo; entonces, si se la considera en sí misma, ¿cómo difiere de lo inmaterial y espiritual? La filosofía tomista contesta que la materia prima nunca existe a solas por sí misma, y que tiene una exigencia de cantidad, una ordenación esencial a un cuerpo concreto, y puede presumirse que Gregorio de Nisa opinara parecidamente a propósito de sus cualidades primarias. Podemos advertir, de paso, que pueden suscitarse dificultades similares en relación con ciertas teorías modernas a propósito de la constitución de la materia. Puede suponerse razonablemente que si Platón viviese hoy saludaría con alegría esas teorías, y no es improbable que Gregorio de Nisa siguiera su ejemplo.

Resulta claro, por lo dicho, que Gregorio de Nisa estuvo muy influido por el platonismo, el neoplatonismo y los escritos de Filón (habla, por ejemplo, de la óiiotcoois 0£¿p como finalidad del hombre, de la «huida del solitario», de la «Justicia- en-sí misma», del eros, y de la ascensión hacia la Belleza ideal); pero debe subrayarse que, aunque Gregorio indudablemente hiciese uso de temas y expresiones

plotinianas, como también, en menor medida, de otras de Filón, no las entendió siempre, en modo alguno, en sentido plotiniano o filoniano. Al contrario, utilizó expresiones de Plotino o de Platón para exponer y formular doctrinas cristianas. Por ejemplo, la «semejanza a Dios» es obra de la gracia, un desarrollo bajo la acción de Dios, con la libre cooperación del hombre, de la imagen o EÍKcbv de Dios impresa en el alma por el bautismo. Igualmente, la «Justicia-en-sí» no es una virtud abstracta, ni siquiera una idea en el Nous; es el Logos instalado en el alma, efecto de cuya habitación es la virtud participada. Ese Logos, además, no es el Nous de Plotino, ni el Logos de Filón; es la segunda persona de la Santísima Trinidad, y entre Dios y las criaturas no hay ninguna procesión intermediaria de hipóstasis subordinadas.

Finalmente, es digno de nota que san Gregorio de Nisa fue el primer verdadero fundador de la teología mística sistemática. También en ese campo utilizó temas plotinianos y filonianos, pero los empleó en sentido cristiano y en una estructura de pensamiento cristocéntrica. Naturalmente hablando, la mente del hombre está adaptada para conocer objetos sensibles, y al contemplar esos objetos la mente puede llegar a conocer de Dios y sus atributos («teología simbólica», que es en parte equivalente a la teología natural en sentido moderno). Por otra parte, aunque el hombre tiene por naturaleza como su objeto de conocimiento propio las cosas sensibles, esas cosas no son plenamente reales, son espejismos e ilusión, excepto como símbolos o manifestaciones de la realidad inmaterial, aquella realidad hacia la que el hombre es atraído espiritualmente. La tensión producida en el alma como consecuencia, conduce a un estado de áveÁincrría o «desespero», que es el nacimiento del misticismo, puesto que el alma, atraída por Dios, abandona su objeto natural de conocimiento, sin ser sin embargo capaz de ver al Dios al que se siente atraída por el amor; entra entonces en las tinieblas, a las que el tratado medieval llama «la Nube del No-saber». (A ese estadio corresponde la «teología negativa», que tanta influencia tuvo en el Pseudo-Dionisio.) En el progreso del alma hay dos movimientos, el de interiorización del Dios uno y trino y el de la salida del alma fuera de sí misma, que culmina en el «éxtasis». Orígenes había interpretado intelectualmente el éxtasis filoniano, porque cualquier otra forma de éxtasis resultaba entonces sospechosa a causa de las extravagancias montañistas; pero Gregorio puso el éxtasis en la cúspide del esfuerzo del alma, y lo interpretó en primer y principal lugar como amor extático.

La «oscuridad» que envuelve a Dios se debe primordialmente a la completa trascendencia de la esencia divina, y Gregorio saca la conclusión de que incluso en el cielo el alma está siempre pugnando por progresar, impulsada por el amor, para penetrar más profundamente en Dios. Un estado estático significaría saciedad o muerte: la vida espiritual exige progreso constante, y la naturaleza de la trascendencia divina impone el mismo progreso, puesto que la mente humana nunca puede comprender a Dios. En cierto sentido, pues, la «oscuridad divina» persiste siempre, y es cierto que san Gregorio dio prioridad a ese conocimiento en la oscuridad sobre el

conocimiento intelectual, no porque despreciase el entendimiento humano, sino porque reconocía la trascendencia de Dios.

El esquema gregoriano de la ascensión del alma tiene cierto parecido con el de Plotino; pero, al mismo tiempo, es enteramente cristocéntrico. El progreso del alma es obra del Logos divino, Cristo. Además, su ideal no es el de una unión solitaria con Dios, sino más bien una realización del Pleroma de Cristo; los progresos de un alma aportan gracia y bendición para otras, y la habitación de Dios en el individuo afecta a todo el cuerpo. El misticismo de Gregorio es también de carácter completamente sacramental: el EtKcbv es restaurado por el bautismo, la unión con Dios es fomentada por la eucaristía. Por último, los escritos de san Gregorio de Nisa son no solamente la fuente de la que el Pseudo-Dionisio y los místicos, hasta san Juan de la Cruz, recibieron, directa o indirectamente, gran parte de su inspiración, sino también la fuente de aquellos sistemas filosóficos cristianos que siguen el progreso del alma a través de diferentes estados de conocimiento y amor, hasta la vida mística y la visión beatífica. Si un escritor puramente espiritual como san Juan de la Cruz se encuentra en la línea que se remonta hasta san Gregorio, también está en ésta el filósofo san Buenaventura.

7.Padres latinos (san Ambrosio).

El más grande de los padres latinos, sin sombra de duda, es san Agustín de Hipona; pero, por la importancia de su pensamiento para la Edad Media, consideraré su filosofía por separado, y con bastante más extensión. En esta sección es suficiente mencionar muy brevemente a san Ambrosio (333-397, aproximadamente), obispo de Milán.

San Ambrosio compartió la actitud típicamente romana hacia la filosofía, a saber, un interés por los asuntos prácticos y éticos, combinado con poca habilidad o gusto para la especulación metafísica. En su obra dogmática y escriturística dependió principalmente de los Padres griegos; pero en la ética estuvo influido por Cicerón, y en su *De officiis ministrorum*, compuesto hacia el año 391 y dirigido al clero de Milán, ofreció una contrafigura cristiana al *De officiis* del gran orador romano. En dicho libro el santo sigue de cerca a Cicerón en sus divisiones y modo de tratar las virtudes, pero el tratamiento entero está empapado del *ethos* cristiano, y el ideal estoico de felicidad, que se encuentra en la posesión de la virtud, está complementado por el ideal final de la felicidad eterna en Dios. No es que san Ambrosio haga

ninguna nueva contribución particular a la ética cristiana; la importancia de su obra descansa más bien en su influencia sobre el pensamiento subsiguiente, en el uso que de ella hicieron posteriores escritores de ética.

8.San Juan Damasceno.

Los Padres griegos, como hemos visto, fueron principalmente influidos por la tradición platónica; pero uno de los factores que ayudaron a preparar el camino a la favorable recepción eventualmente concedida al aristotelismo en el Occidente latino fue la obra del último de los Padres griegos, san Juan Damasceno.

San Juan Damasceno, que murió probablemente a finales del año 749, fue no sólo un adversario resuelto de los «iconoclastas», sino también un gran sistematizador en el campo de la teología, a cuyo título puede ser considerado como el Escolástico de Oriente. Él dice explícitamente que no intenta ofrecer opiniones nuevas y personales, sino preservar y transmitir los pensamientos de hombres santos e instruidos, de modo que sería inútil examinar sus escritos en busca de novedades de contenido; sin embargo, en su presentación sistemática y ordenada de la idea de sus predecesores, puede concedérsele cierta originalidad. Su obra principal es la *Fuente de la Sabiduría*, en la primera parte de la cual da un esquema de la lógica y la ontología de Aristóteles, aunque utiliza a otros escritores aparte de Aristóteles, por ejemplo, Porfirio. En esa primera parte, la Dialéctica, pone en claro su opinión de que la filosofía y la ciencia profana son instrumentos o criadas de la teología, adoptando el punto de vista de Clemente de Alejandría y de los dos Gregorios, un punto de vista que se remonta a Filón, el judío alejandrino, y que fue muchas veces repetido en la Edad Media[69]. En la segunda parte de su gran obra ofrece una historia de las herejías, utilizando materiales proporcionados por escritores anteriores, y en la tercera parte, el *De Fide Orthodoxa*, presenta, en cuatro libros, un tratamiento ordenado de la teología patrística ortodoxa. Esa tercera parte fue traducida al latín por Burgundio de Pisa, en 1151; y fue utilizada, entre otros, por Pedro Lombardo, san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino. En Oriente, san Juan Damasceno goza casi de tanta estima como santo Tomás de Aquino en Occidente.

9.Resumen

La breve revisión que antecede basta para hacer evidente que sería inútil buscar una síntesis filosófica sistemática en las obras de ninguno de los Padres griegos, o de los latinos, a excepción de san Agustín. Los Padres griegos, que no hicieron ninguna clara distinción entre los dominios de la filosofía y de la teología, consideraron el cristianismo como la única sabiduría o «filosofía» verdadera. En cuanto a la filosofía griega, tendieron a verla como una propedéutica para el cristianismo, de modo que su principal interés al ocuparse de ella consistió en indicar la anticipación de la verdad cristiana que veían allí contenida, y las aberraciones que, también veían claramente. Lo primero lo atribuyeron frecuentemente a plagios del Antiguo Testamento; lo último, a la debilidad de la especulación humana y al perverso deseo de originalidad, la vanagloria de los propios filósofos. Cuando adoptaron ideas procedentes de la filosofía helénica las aceptaron, por lo general, porque pensaban que les ayudarían en la exposición y presentación de la sabiduría cristiana, no con la intención de incorporarlas en un sistema filosófico en sentido estricto.

No obstante, hay, como hemos visto, elementos filosóficos en los escritos de los Padres. Por ejemplo, éstos hacen uso de argumentaciones racionales para probar la existencia de Dios, particularmente el argumento del orden y la finalidad; especulan acerca del origen y naturaleza del alma; san Gregorio de Nisa tiene incluso algunas ideas que caen en el campo de la filosofía de la naturaleza o cosmología. Aun así, como sus argumentos, los argumentos para demostrar la existencia de Dios, por ejemplo, no están realmente elaborados de una manera sistemática y estricta, puede parecer fuera de lugar que sean tenidos en cuenta. Creo, sin embargo, que el error estaría en esta última opinión, por cuanto, un breve tratamiento del pensamiento patrístico es suficiente para poner de manifiesto un punto que pueden tender a olvidar los que saben poco del pensamiento filosófico cristiano. Debido al hecho de que santo Tomás de Aquino, al que en tiempos recientes se ha concedido una categoría peculiar entre los filósofos católicos, adoptó en gran parte el sistema aristotélico, y debido al hecho de que los primeros pensadores de la «era moderna», como Descartes y Francis Bacon, lanzaron sus rayos contra el escolasticismo aristotélico, se da a veces por supuesto que la filosofía cristiana, o, al menos, la filosofía católica, significa aristotelismo y nada más. Sin embargo, y sin contar con siglos posteriores, una revisión del pensamiento patrístico es suficiente para mostrar que Platón, y no Aristóteles, fue el pensador griego que consiguió una mayor estimación de parte de los Padres de la Iglesia. Eso pudo deberse en gran parte al hecho de que el neoplatonismo era la filosofía contemporánea vigorosa y dominante, y al hecho de que los Padres veían a Platón más o menos a la luz de la interpretación neoplatónica y, además, sabían comparativamente poco acerca de Aristóteles, al menos en la mayoría de los casos; pero no deja de ser verdad que, cualquiera que pudiera ser la causa, o causas, los Padres tendieron a ver en Platón un precursor del cristianismo, y

que los elementos filosóficos que adoptaron fuesen tomados, en su mayor parte, de la tradición platónica. Si se añade a eso la consideración adicional de que el pensamiento patrístico, especialmente el de san Agustín, influyó profundamente no sólo durante los primeros tiempos medievales, no sólo en pensadores tan eminentes como san Anselmo y san Buenaventura, sino incluso en el propio santo Tomás de Aquino, podrá verse que, al menos desde el punto de vista histórico, algún conocimiento del pensamiento patrístico es tan deseable como valioso.

CAPÍTULO III
SAN AGUSTÍN. —I

1.Vida y escritos.

Para la cristiandad latina san Agustín es el más grande de los Padres, tanto desde el punto de vista teológico como desde el literario, un hombre que dominó el pensamiento occidental hasta el siglo XIII, y cuyo nombre no puede perder su brillo, no obstante el aristotelismo de santo Tomás de Aquino y su Escuela, especialmente si se tiene en cuenta que ese aristotelismo estuvo lejos de pasar por alto, y más aún de despreciar, al gran Doctor africano. En realidad, para entender las corrientes de pensamiento de la Edad Media, es esencial un conocimiento del agustinismo. En esta obra el pensamiento de san Agustín no puede ser tratado con la extensión que merece, pero debe ser tratado, aunque sea sumariamente.

Nacido en Tagaste, en la provincia de Numidia, el 13 de noviembre del año 354, Agustín procedía de un padre pagano, Patricio, y de una madre cristiana, santa Mónica. Esta educó a su hijo como cristiano, pero el bautismo de Agustín fue diferido, de acuerdo con una costumbre de la época, común, aunque no deseable[70]. El niño aprendió los rudimentos del latín y de la aritmética con un maestro de escuela de Tagaste, pero el juego, en el que deseaba ser siempre vencedor, le parecía más atractivo que el estudio, y la lengua griega, en la que empezó a iniciarse algún tiempo después, le fue odiosa, si bien le atraían los poemas homéricos, considerados como historia. No es cierto que Agustín no supiese nada de griego, pero nunca aprendió lo suficiente para leer con facilidad en esa lengua.

Hacia el año 365 Agustín se trasladó a la ciudad de Madaura, donde puso las bases de su conocimiento de la gramática y la literatura latinas. Madaura era todavía una población predominantemente pagana, y el efecto de la atmósfera general y su estudio de los clásicos latinos apartaron al muchacho de la fe de su madre, un alejamiento que su año de ociosidad en Tagaste (369-370) no hizo nada por mitigar. En 370, el año en que murió su padre, después de hacerse católico, Agustín comenzó sus estudios de retórica en Cartago, la ciudad más grande que nunca había visto. Los estilos licenciosos del gran puerto y centro de gobierno, la visión de los ritos obscenos relacionados con cultos importados de Oriente, combinados con el hecho de que Agustín, el meridional, era ya un hombre, con pasiones vivas y vehementes, le

llevaron a una práctica ruptura con los ideales morales del cristianismo, y no tardó en buscarse una amante, con la que vivió durante diez años, y de la que tuvo un hijo en su segundo año de Cartago. Sin embargo, a pesar de su vida irregular, Agustín fue un brillante estudiante de retórica y no descuidó nada sus estudios.

Poco después de leer el Hortensio de Cicerón, que dirigió su mente juvenil a la búsqueda de la verdad, Agustín aceptó las enseñanzas de los maniqueos[71], que parecían ofrecerle una presentación racional de la verdad, en contraste con las ideas bárbaras y las doctrinas ilógicas del cristianismo. Por ejemplo, los cristianos enseñaban que Dios creó el mundo entero, y que Dios es bueno; pero, entonces, ¿cómo podían explicar la existencia del mal y del sufrimiento? Los maniqueos, en cambio, mantenían una teoría dualista, según la cual hay dos principios últimos, un principio bueno, el de la luz, Dios u Ormuzd, y un principio malo, el de las tinieblas, Ahriman. Esos principios son ambos eternos, y eterna es su lucha, una lucha reflejada en el mundo, que es la producción de los dos principios en conflicto. En el hombre, el alma, compuesta de luz, es obra del principio bueno, mientras que el cuerpo, compuesto de materia grosera, es obra del principio malo. Ese sistema se recomendaba a sí mismo ante los ojos de Agustín, porque parecía explicar el problema del mal y por su fundamental materialismo, ya que por entonces Agustín no podía concebir una realidad inmaterial, no perceptible por los sentidos. Consciente de sus propias pasiones y deseos sensuales, pensaba que ahora podía atribuirlos a una causa mala, exterior a sí mismo. Además, aunque los maniqueos condenaban el comercio sexual y las comidas de carne, y prescribían prácticas ascéticas, como el ayuno, esas prácticas obligaban solamente a los elegidos, no a los «oyentes», nivel al que pertenecía Agustín.

Alejado, pues, del cristianismo, tanto moral como intelectualmente, Agustín regresó a Tagaste el año 374, y enseñó allí gramática y, literatura latinas durante un año, al cabo del cual abrió una escuela de retórica en Cartago. Vivió allí con su amante y su hijo, Adeodato, y en ese período de su vida ganó un premio de poesía (una pieza dramática, que no se ha conservado) y publicó su primera obra en prosa, Depulchro et apto. La estancia en Cartago se prolongó hasta el año 383, y poco antes de la partida de Agustín hacia Roma tuvo lugar un acontecimiento de alguna importancia. Agustín se había visto turbado por dificultades y problemas a las que los maniqueos no sabían dar respuesta; por ejemplo, el problema de la fuente de la certeza en el pensamiento humano, la razón por la que los dos principios estaban en eterno conflicto, etc. Sucedió que un conocido obispo maniqueo, de nombre Fausto, llegó a Cartago, y Agustín decidió pedirle una solución satisfactoria a sus propias dificultades; pero, aunque encontró a Fausto tratable y amistoso, no halló en sus palabras la satisfacción intelectual que buscaba. Cuando partió para Roma su fe en el maniqueísmo había, pues, empezado a resquebrajarse. Emprendió el viaje en parte porque los estudiantes de Cartago eran díscolos y difíciles de dirigir, mientras que había recibido buenos informes del comportamiento de los estudiantes en Roma; y en

parte porque esperaba un mayor éxito para su carrera en la metrópoli del Imperio. Llegado a Roma, Agustín abrió una escuela de retórica, pero, aunque los estudiantes se comportaban bien en clase, tenían el hábito inconveniente de cambiar de escuela antes de pagar los honorarios debidos. Agustín buscó entonces, y obtuvo, un puesto de profesor municipal de retórica en Milán, en 384; pero no abandonó Roma sin haberse dejado allí la mayor parte de su fe maniquea, e inclinado, consiguientemente, al escepticismo académico, aunque conservó la adhesión nominal al maniqueísmo, y no había renunciado a alguna de las opiniones maniqueas, por ejemplo, el materialismo.

En Milán, Agustín empezó a pensar algo mejor del cristianismo, debido a los sermones sobre las Escrituras pronunciados por san Ambrosio, obispo de Milán; pero aunque estaba dispuesto a convertirse de nuevo en un catecúmeno, no estaba aún convencido de la verdad del cristianismo. Además, sus pasiones eran aún demasiado fuertes para él. Su madre quería que se casase con cierta muchacha, con la esperanza de que el matrimonio le ayudase a reformar su vida; pero, sintiéndose incapaz de esperar todo el tiempo que era preciso para casarse con aquella muchacha, Agustín tomó otra amante en lugar de la madre de Adeodato, de la que se había apartado de mala gana ante las perspectivas de matrimonio. En aquel tiempo Agustín leyó ciertos tratados «platónicos», en traducción latina de Mario Victorino, tratados que eran probablemente las Enneadas de Plotino. El efecto del neoplatonismo fue liberarle de las cadenas del materialismo y facilitarle la aceptación de la idea de una realidad inmaterial. Además, el concepto plotiniano del mal como privación, más bien que como algo positivo, le mostró cómo podía afrontarse el problema del mal sin tener que recurrir al dualismo de los maniqueos. En otras palabras, la función del neoplatonismo en ese período fue la de hacer posible a Agustín que viese la razonabilidad del cristianismo; empezó entonces a releer el Nuevo Testamento, particularmente los escritos de san Pablo. Si el neoplatonismo le sugirió la idea de la contemplación de las cosas espirituales, de la sabiduría en el sentido intelectual, el Nuevo Testamento le mostró que era también necesario llevar una vida en conformidad con la sabiduría.

Esas impresiones fueron confirmadas por su encuentro con dos hombres, Simpliciano y Ponticiano. El primero, un anciano sacerdote, dio a Agustín un informe de la conversión de Victorino, el neoplatónico, al cristianismo, con el resultado de que el joven «ardió en deseos de hacer otro tanto»[72]; el segundo le habló de la vida de san Antonio de Egipto, que dio a Agustín el disgusto por su propio estado moral[73]. Siguió a todo esto aquella intensa lucha moral que culminó en la famosa escena que tuvo lugar en el jardín de su casa, cuando san Agustín oyó la voz de un niño que, desde lo alto de un muro, gritaba una y otra vez Tolle lege!, Tolle lege!; abrió al azar el Nuevo Testamento y fue a dar con las palabras de san Pablo en la epístola a los Romanos[74], que decidieron irrevocablemente su conversión moral[75]. Está perfectamente claro que la conversión ocurrida entonces fue una conversión

moral, una conversión de la voluntad, una conversión que siguió a la conversión intelectual. Su lectura de las obras neoplatónicas fue un instrumento en la conversión intelectual de san Agustín, mientras que su conversión moral, desde el punto de vista humano, fue preparada por los sermones de san Ambrosio y por las palabras de Simpliciano y Ponticiano, y confirmada y sellada por el Nuevo Testamento. La agonía de su segunda conversión, la moral, fue intensificada por el hecho de que ya sabía lo que debía hacer, aunque por otra parte se sentía sin el poder de cumplirlo; no obstante, bajo el impulso de la gracia, dio a las palabras de san Pablo que leyó en el jardín un «asentimiento real», y su vida quedó cambiada. Esa conversión ocurrió en el verano de 386.

Una enfermedad del pulmón que Agustín sufría le proporcionó la excusa que deseaba para retirarse del profesorado, y, en Cassiciaco, a través de la lectura y la reflexión, y en discusiones con amigos, se esforzó en obtener una mejor comprensión de la religión cristiana, utilizando como instrumento conceptos y temas tomados de la filosofía neoplatónica, pues su idea del cristianismo era todavía muy incompleta, y superficialmente recubierta, más de lo que lo estaría más tarde, por el neoplatonismo. De ese período de retiro datan sus obras *Contra Académicos*, *De Beata Vita* y *De Ordine*. De vuelta a Milán, Agustín escribió el *De Immortalitate Animae* (los *Soliloquios* fueron también escritos más o menos en esa época), e inició el *De Música*. El sábado santo del 387 Agustín fue bautizado por san Ambrosio, poco después de lo cual regresó a Africa. Su madre, que había pasado a Italia, murió en Ostia, donde esperaban un barco. (Fue en Ostia donde ocurrió la celebrada escena descrita en las Confesiones.)[76] Agustín aplazó su regreso a Africa, y, mientras residía en Roma, escribió el De libero arbitrio, el De quantitate animae y el De moribus ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum. En el otoño del 338 consiguió pasar a Africa.

De vuelta a Tagaste, Agustín estableció una pequeña comunidad monástica. De ese período (388-391) datan su De Genesi contra Machichaeos, De Magistro y De vera religione, y la composición final del De Música. Es posible que puliese y completase también entonces el De moribus antes mencionado. En Cassiciaco, Agustín había resuelto no casarse nunca, pero aparentemente no aspiraba al sacerdocio, pues fue en contra de sus propios deseos como el obispo de Hipona le ordenó sacerdote en 391, en una visita suya a la ciudad portuaria, unas 150 millas al oeste de Cartago. El obispo deseaba la ayuda de Agustín, y éste se estableció en Hipona y fundó un monasterio. Envuelto en la controversia con los maniqueos compuso el De utilitate credendi, el De duabus animabus, la Disputatio contra Fortunatum, el De Fide et Symbolo, un sermón sobre el Credo pronunciado ante un sínodo de obispos africanos, y, contra los donatistas, el Psalmus contra partem Donati. Comenzó un comentario literal al Génesis, pero, como su nombre indica {De Genesi ad litteram liber imperfectus), lo dejó sin terminar. El De diversis quaestionibus (389-396), el Contra Adimantum Manichaeum, De sermone Domini in

monte, el De Mendacio y De Continentia, así como diversos comentarios (sobre Romanos y Gálatas), datan también del primer período de la vida sacerdotal de Agustín.

En el año 395-396 Agustín fue consagrado obispo auxiliar de Hipona, y fundó allí otro establecimiento monástico muy poco después de su consagración. Cuando Valerio, obispo titular de Hipona, murió en 396, Agustín le sucedió en el cargo y en ese puesto permaneció hasta su muerte. Aquello significaba que tenía que enfrentarse con la tarea de gobernar una diócesis en la que el cisma donatista estaba bien atrincherado, en vez de poder consagrarse a una vida de estudio y tranquila oración. Pero, cualesquiera que fueran sus inclinaciones personales, Agustín se arrojó a la lucha contra los donatistas en todo ardor, predicó, disputó y publicó escritos polémicos antidonatistas. No obstante, pese a toda aquella actividad, encontró tiempo para componer obras como el De diversis quaestionibus ad Simplicianum (397), parte de la De Doctrina Christiana (el cuarto libro fue añadido en 426), parte de las Confesiones (la obra completa fue publicada hacia el año 400), y las Anotaciones al libro de Job. Agustín intercambió también cartas de controversia con el gran erudito san Jerónimo acerca de cuestiones escriturísticas.

En el año 400 san Agustín comenzó uno de sus grandes tratados, los quince libros De Trinitate, que estaban terminados en 417, y en 401 empezó los doce libros del *De Genesi ad litteram*, completados en 415. En el mismo año 400 aparecieron el *De catechizandis rudibus*, el *De consenso Evangelistarum*, el *De Opera Monachorum*, el *Contra Faustum Manichaeum* (treinta y tres libros), el libro primero del *Contra litteras Petiliani* (obispo donatista de Cirta), cuyo segundo libro data de 401-402 y el tercero de 402-403. Siguieron a continuación otras obras an ti donatistas, tales como el *Contra Cresconium grammaticumpartís Donati* (402), aunque varias publicaciones no han sido conservadas, y varios escritos contra los maniqueos. Además de esa actividad polémica, Agustín predicaba constantemente y escribía cartas, como la epístola a Dioseorus[77], en la que, en respuesta a ciertas preguntas sobre Cicerón, Agustín desarrolla su opinión sobre la filosofía pagana y muestra aún una fuerte predilección sobre el neoplatonismo. La carta data del año 410.

En el curso del tiempo se fueron promulgando edictos imperiales contra los donatistas, y, hacia el año 411, después de la conferencia que entonces tuvo lugar, Agustín pudo volver su atención a otro equipo de oponentes, los pelagianos. Pelagio, que exageraba el papel de la voluntad humana, y minimizaba el de la gracia, en la salvación del hombre, negando el pecado original, visitó Cartago en 410, acompañado por Celestius. En 411, después de la partida de Pelagio hacia el este, Celestius fue excomulgado por un concilio en Cartago. Pelagio había tratado de utilizar textos del De libero arbitrio de Agustín en apoyo de su propia herejía, pero el obispo puso completamente en claro su posición en su De peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum, ad Marcellinum, al que siguió, en el mismo año (412) el De spiritu et littera, y, más tarde, el De fide et operibus (413), el De

natura et gratia contra Pelagium (415) y el De perfectione iustitiae hominis (415). Pero, no contento con su polémica antipelagiana, Agustín empezó, en 413, los veintidós libros de La Ciudad de Dios (completados en 426), una de sus obras más grandes y más famosas, escrita sobre el fondo de la invasión bárbara, y preparó muchas de sus Enarrationes in Psalmos. Además, publicó (415) el Ad Orosium, contra Priscillianistas et Origenistas, un libro contra la herejía iniciada por el obispo español Prisciliano, y, en el curso de la ulterior polémica antipelagiana, el De Gestis Pelagii (417) y el De Gratia Christi et peccato originali (418). Como si todo eso no fuera suficiente, Agustín terminó el De Trinitate y escribió su In Joannis Evangelium (416-417) e In Epístolas Joannis ad Parthos (416), para no hablar de numerosas cartas y sermones.

En 418 fue condenado el pelagianismo, primeramente por un concilio de obispos africanos, después por el emperador Honorio, y finalmente por el papa Zósimo; pero la controversia no había terminado, y, cuando Agustín fue acusado por Juliano, obispo herético de Eclanum, de haber inventado el concepto de pecado original, el santo replicó, en la obra De nuptiis et concupiscentia (419-420), y el mismo año 420 dirigió al papa dos libros Contra duas epístolas Pelagianorum ad Bonifatium Papam, seguidos por su Contra lulianum haeresis Pelagianae defensorem (seis libros) en 421. El *De anima et eius origine* (419), el *Contra mendacium ad Consentium* (420), el *Contra adversarium Legis et Prophetarum* (420), el *Enchiridion ad Laurentium*, De fide, spe, caritate (421), el *De Cura pro mortuis gerenda, ad Paulinum Nolanum* (420-421), datan también de ese período.

En 426 Agustín, pensando que ya no viviría mucho tiempo, proveyó para el futuro de su diócesis nombrando un sucesor, el sacerdote Eraclio, cuyo nombramiento fue aclamado por el pueblo; pero la actividad literaria del santo no estaba ni mucho menos concluida, y en 426-427 publicó su De Gratia et libero arbitrio, ad Valentinum, el De correctione et gratia, y los dos libros de las Retraetiones, que contiene una revisión crítica de sus escritos, y son de gran valor para establecer la cronología de éstos. Durante todo aquel tiempo la situación del Imperio había ido de mal en peor, y en 429 Genserico condujo a los vándalos desde España a Africa; pero Agustín continuaba escribiendo. En 427 publicó el Speculum de Seriptura Sacra, una selección de textos de la Biblia, y en 428 su De haeresibus ad Quodvultdeum, seguido por el De Praedestinatione sanctorum ad Prosperum y el De dono perseverantiae ad Prosperum en 428-429. Además, Agustín comenzó el Opus imperfectum contra Julianum, en 429, una refutación de un tratado antiagustiniano del pelagiano Juliano, que había sido escrito algún tiempo antes, pero no había llegado a manos del santo hasta 428; pero no vivió hasta acabar esa obra (de ahí su nombre). Agustín entró también en contacto con el arrianismo, y en 428 apareció su Collatio cum Maximino Arianorum episcopo, y su Contra Maximinum haereticum.

A finales de primavera o comienzos de verano del año 430 los vándalos pusieron sitio a Hipona, y san Agustín murió durante el mismo, el 28 de agosto de dicho año,

mientras recitaba los salmos penitenciales. Posidio nos informa de que no dejó testamento, porque, como uno de los pobres de Dios, no tenía nada que legar. Los vándalos incendiaron la ciudad, aunque la catedral y la biblioteca de san Agustín quedaron a salvo. Posidio escribió la vida de Agustín, que puede encontrarse en la Patrología Latina. «Aquellos que lean lo que él [Agustín] ha escrito sobre las cosas divinas pueden obtener mucho provecho; pero pienso que el provecho habría sido mayor si hubieran podido oírle y verle predicar en la iglesia, y especialmente aquellos que tuvieron el privilegio de disfrutar de íntimo trato con él.»[78]

2.San Agustín y la filosofía.

Tal vez pueda parecer extraño que haya hablado de las controversias teológicas de Agustín, y enumerado una gran cantidad de tratados teológicos; pero un esbozo de su vida y actividad es suficiente para poner de manifiesto que, con pocas excepciones, no compuso obras puramente filosóficas, en el sentido que damos hoy al término «filosófico». Desde luego, en un libro como éste no podemos proponernos tratar de la doctrina puramente teológica de Agustín, pero, para extraer sus enseñanzas filosóficas se tiene que recurrir frecuentemente a lo que son primordialmente tratados teológicos. Así, para obtener luz acerca de la teoría del conocimiento agustiniano es necesario consultar los oportunos textos del De Trinitate, mientras que el De Genesi ad litteram expone la teoría de las rationes seminales, y las Confesiones contienen un tratamiento del tiempo. Esa mezcla de temas filosóficos y teológicos puede parecemos hoy extraña y poco metódica, acostumbrados cómo estamos a una clara delimitación de los campos de la teología dogmática y la filosofía; pero debemos recordar que Agustín, en común con otros Padres y antiguos escritores cristianos, no hizo esa clara distinción. No es que Agustín dejase de reconocer, ni menos aún que negase, la capacidad del intelecto para alcanzar la verdad sin la revelación; es más bien que veía la sabiduría cristiana como un todo; que trataba de penetrar la fe cristiana mediante su entendimiento, para ver el mundo y la vida humana a la luz de la sabiduría cristiana. Sabía perfectamente que era posible aducir argumentos racionales para probar la existencia de Dios, por ejemplo, pero no era tanto el mero asentimiento intelectual a la existencia de Dios lo que le interesaba cuanto el asentimiento real, la adhesión positiva de la voluntad a Dios; y sabía que en concreto una adhesión así requiere la gracia divina. Dicho en pocas palabras, Agustín no desempeñó dos papeles, el papel de teólogo y el papel del filósofo que considera al

«hombre natural»; él pensaba más bien en el hombre tal como es en concreto, humanidad caída y redimida, hombre que es ciertamente capaz de alcanzar la verdad, pero que es constantemente solicitado por la gracia de Dios, y que necesita de esa gracia para apropiarse de la verdad salvadora. Si fuese cuestión de convencer a alguien de que Dios existe, Agustín vería la prueba como un estadio o como un instrumento en el proceso total de la conversión y salvación de ese hombre; reconocería la prueba como racional en sí misma, pero sería muy consciente no sólo de la preparación moral necesaria para dar un asentimiento vivo y real a la prueba, sino también del hecho de que el reconocimiento de la existencia de Dios no es suficiente si no conduce, bajo el impulso de la Gracia, a la fe sobrenatural en la revelación de Dios y a una vida del hombre concreto de acuerdo con la enseñanza de Cristo. La razón tiene un papel que desempeñar para llevar al hombre hacia la fe, y, una vez que el hombre tiene ya fe, la razón tiene un papel en la penetración de los datos de dicha fe; pero es la relación total del alma a Dios lo que primariamente interesa a Agustín. La razón, como hemos visto, tiene un papel que desempeñar en el estadio intelectual de su propia conversión, y la razón tiene un papel que desempeñar después de esa conversión; generalizando su propia experiencia, pues, Agustín considera que la plenitud de sabiduría consiste en una penetración de lo que se cree, aunque en la aproximación a la sabiduría la razón ayuda a preparar al hombre para la fe. «La medicina del alma, que es puesta en operación por la providencia y la inefable beneficencia divina, es perfectamente bella en grado y distinción. Porque está dividida entre la autoridad y la razón. La autoridad nos pide fe, y prepara al hombre para la razón. La razón nos lleva a percepción y conocimiento, aunque tampoco la autoridad deja la razón totalmente fuera del alcance de la vista.»[79]

Esa actitud fue característica de la tradición agustiniana. El propósito de san Anselmo se expresa en sus palabras Credo, ut intelligam, y san Buenaventura, en el siglo XIII, rechazó explícitamente la delimitación tajante de los campos de la filosofía y la teología. La distinción tomista entre las ciencias de la teología dogmática y la filosofía, con la correspondiente distinción de los procedimientos a emplear en una y otra fue indudablemente el resultado de una evolución inevitable a partir de la actitud anterior, aunque, enteramente aparte de dicha consideración, tiene la evidente ventaja de corresponder a una real y verdadera distinción entre la revelación y los datos de la razón «no ayudada», entre las esferas sobrenatural y natural. Es al mismo tiempo una salvaguarda de la doctrina sobrenatural y de la capacidad del hombre en el orden natural. No obstante, la actitud agustiniana tiene por su parte la ventaja de que contempla siempre al hombre tal como éste es, al hombre en concreto, porque de facto el hombre tiene solamente un fin último, un fin sobrenatural, y, en lo que respecta a su existencia actual, no es sino hombre caído y redimido: nunca ha sido, ni es, ni será, un mero «hombre natural», sin un fin y una vocación sobrenatural. Si el tomismo, sin descuidar, desde luego, el hecho de que el hombre en concreto no tiene sino un fin sobrenatural, pone el acento en la distinción

entre lo sobrenatural y lo natural, entre la fe y la razón, el agustinismo, sin olvidar en lo más mínimo el carácter gratuito de la fe sobrenatural y de la gracia, considera siempre al hombre en concreto, y se interesa primordialmente por su relación a Dios.

Siendo así, no es sino muy natural que tengamos que desenmarañar las ideas «puramente filosóficas» de Agustín del cuerpo total de su pensamiento. Hacerlo así es, desde luego, revisar el agustinismo desde un punto de vista más o menos tomista, pero eso no significa que ése sea un planteamiento ilegítimo: significa que uno busca aquellas ideas de Agustín que son filosóficas en el sentido académico de esta palabra. Significa, ciertamente, arrancar sus ideas de su pleno contexto, pero en una historia de la filosofía que presupone una cierta idea de lo que es la filosofía, no puede hacerse otra cosa. Debe, sin embargo, admitirse que una concentración de ese tipo en las ideas filosóficas de san Agustín (si se utiliza el adjetivo «filosófico» en su sentido tomista), tiende a dar una idea bastante pobre de los logros intelectuales del santo, al menos a quien esté formado en la atmósfera objetiva y académica del tomismo, puesto que Agustín no elaboró nunca un sistema filosófico como tal, ni desarrolló, definió ni estableció sus ideas filosóficas del modo a que el tomista está acostumbrado. El resultado es que bastantes veces es difícil decir con precisión lo que Agustín entiende por tal o cual idea o enunciado: hay muchas veces un aura de vaguedad, un aire alusivo, una falta de definición a propósito de sus ideas, que le deja a uno insatisfecho, perplejo y curioso. El tomista de tipo rígido, supongo, podría sostener que la filosofía de san Agustín no contiene nada de valor que no haya sido mucho mejor dicho por santo Tomás, más claramente delineado y definido; pero subsiste el hecho de que la tradición agustiniana no ha muerto hasta hoy, y puede ser que la misma incompletud y falta de sistematismo del pensamiento agustiniano, su mismo «carácter sugestivo», ayude positivamente a la longevidad de esa tradición, porque el «agustiniano» no encuentra ante sí un sistema completo que aceptar, rechazar o mutilar, sino una actitud, una inspiración, ciertas ideas básicas susceptibles de considerable desarrollo, de modo que puede perfectamente mantenerse fiel al espíritu agustiniano aunque se aparte de lo que efectivamente dijo el Agustín histórico.

CAPÍTULO IV
SAN AGUSTÍN. — II: EL CONOCIMIENTO

1.Conocimiento en vista a la beatitud.

Comenzar por la «epistemología» de san Agustín es quizá dar la impresión de que Agustín se interesó por elaborar una teoría del conocimiento por el valor sustantivo de ésta, o como propedéutica metodológica a la metafísica. Esa sería, sin embargo, una impresión errónea, ya que Agustín nunca se dedicó a desarrollar una teoría del conocimiento para luego, sobre la base de una teoría realista del conocimiento, construir una metafísica sistemática. Si Spinoza, según sus propias palabras[80], tuvo por objetivo el desarrollo de la filosofía de Dios o de la Sustancia porque es solamente la contemplación de un Objeto infinito y eterno lo que puede satisfacer plenamente la mente y el corazón y traer la felicidad al alma, mucho más podría hacerse una afirmación análoga a propósito de san Agustín, el cual subrayó el hecho de que el conocimiento de la verdad ha de ser buscado no con fines meramente académicos, sino porque aporta la verdadera felicidad, la verdadera beatitud. El hombre siente su insuficiencia, se lanza hacia un objeto más grande que él mismo, un objeto que pueda traerle paz y felicidad, y el conocimiento de ese objeto es una condición esencial para conseguirlo; pero ve el conocimiento en función de un fin, la beatitud. Solamente el sabio puede ser feliz, y la sabiduría requiere el conocimiento de la verdad; pero en el pensamiento de san Agustín no se trata en absoluto de la especulación como un fin en sí mismo. Cuando el joven Licencio, en el Contra Académicos, mantiene que la sabiduría consiste en la búsqueda de la verdad, y declara, como Lessing, que la felicidad ha de encontrarse más bien en la persecución de la verdad que en el logro y posesión actual de la misma, Agustín replica que es absurdo llamar sabio a un hombre que no tiene el conocimiento de la verdad. En el *De Beata Vita*[81], dice que nadie es feliz si no posee lo que ansia poseer, de modo que el hombre que busca la verdad pero aún no la ha encontrado no puede llamarse verdaderamente feliz. El propio Agustín buscó la verdad porque sintió la necesidad de ella, y al considerar retrospectivamente su propio desarrollo a la luz de lo logrado, lo interpretó como una búsqueda de Cristo y de la sabiduría cristiana, como la atracción de la belleza divina, y universalizó esa su propia experiencia. Esa universalización de su propia experiencia no significa, sin embargo, que sus ideas

fueran puramente subjetivas: su introspección psicológica le capacitó para poner al desnudo el dinamismo del alma humana.

No obstante, decir que Agustín no fue un «intelectualista», en el sentido académico del término, y que su filosofía es eudemonista, no es decir que no fuese agudamente consciente del problema de la certeza. Pero sería un error pensar que Agustín estuviese preocupado por la pregunta «¿Podemos conseguir la certeza?». Como veremos dentro de poco, él dio respuesta a esa pregunta, pero la cuestión que ocupó su atención en el período de madurez de su pensamiento fue más bien ésta: «¿Cómo podemos conseguir la certeza?» El que se suponga, como un dato, que conseguimos la certeza, no hace desaparecer el problema: «¿Cómo es que la mente humana, finita, mutable, alcanza cierto conocimiento de verdades eternas, verdades que rigen y gobiernan la mente y, en consecuencia, trascienden a ésta?» Después del hundimiento de su fe en el maniqueísmo, Agustín había sentido la tentación de recaer en el escepticismo académico: su victoria sobre aquella tentación nos es referida en su Contra Académicos, donde muestra que indudablemente conseguimos certeza, al menos de ciertos hechos. Admitido eso, su lectura de «obras platónicas» le sugirió el problema de cómo es que somos capaces no solamente de conocer con certeza verdades eternas y necesarias, sino también de conocerlas como verdades eternas y necesarias. Platón explicaba ese hecho mediante la teoría de la reminiscencia; ¿cómo lo podría explicar Agustín? Es indudable que la discusión de ese problema le interesó en sí misma, por razón de sí misma; pero vio también, en lo que él consideraba que era la respuesta adecuada al problema, una clara prueba de la existencia de Dios y de su acción. El conocimiento de verdades eternas podía, así, llevar el alma, por reflexión sobre tal conocimiento, al conocimiento de Dios y de su actividad.

2.Contra el escepticismo.

Como ya he dicho, en el Contra Académicos Agustín se interesa primordialmente por mostrar que la sabiduría pertenece a la felicidad y que el conocimiento de la verdad pertenece a la sabiduría; pero pone también en claro que incluso les escépticos están ciertos de algunas verdades, por ejemplo, de que de dos proposiciones disyuntivas contradictorias una es verdadera y la otra falsa. «Estoy cierto de que o hay un mundo o hay más de uno, y que, si hay más de uno, entonces hay un número finito o un número infinito de mundos.» Semejantemente, yo sé que el mundo, o no tiene principio ni fin, o tiene principio pero no fin, o no tiene principio pero tendrá

fin, o tiene principio y fin. En otras palabras, estoy al menos cierto del principio de no contradicción[82]. Por otra parte, aun cuando a veces me engañe al pensar que la apariencia y la verdad siempre se corresponden, estoy al menos cierto de mi impresión subjetiva. «No he de quejarme de los sentidos, porque es injusto pedir de éstos más de lo que pueden dar: sea lo que sea lo que ven los ojos, lo ven realmente. Entonces, ¿es verdad lo que ven en el caso del remo metido en el agua? Enteramente verdad. Porque, dada la causa por la que aparece de esa manera (digamos, torcido), más bien debería acusar a mis sentidos de engañarme si me lo presentaran recto cuando se introduce en el agua. Porque no lo verían como, dadas las circunstancias, deberían verlo... Pero, se podrá decir, me engaño si doy mi asentimiento. Entonces, no demos nuestro asentimiento más que al hecho de la apariencia, y no nos engañaremos. Porque no veo cómo el escéptico podría refutar al hombre que dice: sé que ese objeto me parece blanco, sé que ese sonido me agrada, sé que ese olor me gusta, sé que eso es suave a mi tacto, sé que siento frío al tocar eso.»[83] San Agustín hace referencia en ese pasaje a los epicúreos, y está claro que lo que quiere decir es que los sentidos, como tales, nunca mienten ni nos engañan, aunque podamos engañarnos a nosotros mismos al juzgar que las cosas existen objetivamente del mismo modo en que nos aparecen. La mera apariencia del remo torcido no es un engaño, porque habría algo mal en mi vista si mis ojos me lo presentaran recto. Si yo voy más lejos y juzgo que el bastón está realmente doblado, me equivoco, pero mientras me limite a decir, «me parece torcido», digo la verdad, y sé que digo la verdad. Semejantemente, si salgo de una habitación caliente y meto mi mano en agua templada, puede parecerme fría, pero si meramente digo, «esta agua me parece fría», digo algo de cuya verdad estoy cierto, y ningún escéptico puede refutarme.

Por lo demás, todo el que duda sabe que duda, de modo que está cierto de esa verdad al menos, a saber, del hecho de que duda. Así, quienquiera que dude si hay una cosa como la verdad, conoce al menos una verdad, de modo que su misma capacidad de dudar debe convencerle de que hay una cosa como la verdad[84]. Estamos ciertos, también, de las verdades matemáticas. Cuando alguien dice que siete y tres hacen diez, no dice que pueden hacer diez, sino que sabe que hacen diez.[85]

3.Conocimiento de experiencia.

Pero ¿qué decir de las existencias reales? ¿Estamos ciertos de la existencia de

algún objeto real, o hemos de limitarnos al conocimiento de principios abstractos o de verdades matemáticas? Agustín responde que un hombre está al menos cierto de su existencia. Aun suponiendo que dude de la existencia de otros objetos creados o de Dios, el hecho mismo de su duda muestra que él existe, porque no podría dudar si no existiera. Ni sirve de nada sugerir que uno podría engañarse al pensar que existe, porque «si no existes, no puedes engañarte en nada»[86]. De ese modo, Agustín anticipa a Descartes: *Si fallor, sum*.

Con la existencia acopla Agustín la vida y el entendimiento. En el *De libero arbitrio*[87] observa que está claro para un hombre el que él existe, y que tal hecho no estaría claro, ni podría estarlo, a menos de que dicho hombre estuviera vivo. Además, está claro para ese hombre que entiende tanto el hecho de su existencia como el hecho de que vive. En consecuencia, está cierto de tres cosas: de que existe, de que vive, y de que entiende. Semejantemente, en el *De Trinitate*[88], observa que es inútil que el escéptico insinúe que el hombre sueña y ve esas cosas en sueños, porque el hombre no afirma que está despierto, sino que vive: «tanto si duerme como si está despierto, vive». Aun cuando estuviese loco, seguiría estando vivo. Además, un hombre es ciertamente consciente de lo que quiere. Si un hombre dice que quiere ser feliz, es una pura desvergüenza sugerirle que se equivoca. Los filósofos escépticos pueden parlotear acerca de los cuerpos sensibles y del modo en que nos engañan, pero no pueden invalidar ese conocimiento cierto que la mente tiene de sí misma y por sí misma sin la intervención de los sentidos[89]. «Existimos, y sabemos que existimos, y amamos ese hecho y nuestro conocimiento de él; en esas tres cosas que he enumerado no nos perturba miedo alguno a equivocarnos; porque no las aprendemos mediante ningún sentido corporal, como aprendemos los objetos externos.»[90]

San Agustín proclama, pues, la certeza de lo que conocemos por la experiencia interior, por la autoconciencia. ¿Qué piensa de nuestro conocimiento de los objetos externos, de las cosas que conocemos mediante los sentidos? ¿Tenemos certeza a propósito de las mismas? Agustín era perfectamente consciente de que podemos engañarnos a nosotros mismos en nuestros juicios referentes a los objetos de los sentidos, y algunas observaciones suyas ponen de manifiesto que era consciente de la relatividad de las impresiones sensibles, en el sentido de que un juicio acerca del calor o el frío, por ejemplo, depende en cierta medida del estado de los órganos sensitivos. Además, no consideraba que los objetos aprehensibles por los sentidos constituyeran el objeto propio del intelecto humano. Estando principalmente interesado en la orientación del alma a Dios, los objetos corpóreos le aparecían como un punto de partida en la ascensión de la mente hacia Dios, aun cuando en ese mismo aspecto el alma misma constituye un punto de partida más adecuado debemos volvernos hacia nuestro propio interior, donde la verdad mora, y utilizar el alma, imagen de Dios, como un peldaño hacia Él[91]. No obstante, aun cuando las cosas corpóreas, los objetos de los sentidos, sean esencialmente mutables, y

manifestaciones de Dios mucho menos adecuadas de lo que lo es el alma, aun cuando la concentración en las cosas sensibles sea la fuente de los errores más dañinos, aun así, dependemos de nuestros sentidos para gran parte de nuestro conocimiento, y Agustín no tenía intención de mantener una actitud puramente escéptica a propósito de los objetos de los sentidos. Una cosa es admitir la posibilidad de error en el conocimiento sensible, y otra completamente distinta rehusar todo crédito a los sentidos. Así, después de decir que los filósofos pueden hablar contra los sentidos, pero no pueden refutar la conciencia de la propia existencia, Agustín añade inmediatamente: «lejos de nosotros el dudar de la verdad de lo que hemos aprendido por los sentidos corporales, puesto que por ellos hemos aprendido a conocer el cielo y la tierra». Aprendemos muchas cosas por el testimonio de otras personas, y el hecho de que a veces seamos engañados no justifica que retiremos el crédito a todo testimonio: así, el hecho de que a veces nos engañemos a propósito de los objetos de nuestros sentidos no es una justificación para un escepticismo completo. «Debemos reconocer que no solamente nuestros propios sentidos, sino los de otras personas también, han añadido mucho a nuestro conocimiento.»[92] Para la vida práctica es necesario dar crédito a los sentidos[93], y el hombre que piensa que nunca debería creer a sus sentidos cae en un error peor que cualquiera en el que pueda caer por darles crédito. Agustín dice, pues, que «creemos» en los sentidos, que les damos crédito, como damos crédito al testimonio de otras personas, pero con frecuencia utiliza la palabra «creer» en oposición al conocimiento interior directo, sin implicar por eso que tal «creencia» esté desprovista de razón adecuada. Así, cuando alguien me refiere un hecho acerca de su propio estado mental, por ejemplo, que él entiende o desea tal o cual cosa, yo «le creo»; cuando esa persona dice algo que es verdadero del alma humana en sí misma, no sólo de la suya propia en particular, «yo lo reconozco y doy mi asentimiento, porque sé, por autoconciencia e introspección que lo que él dice es verdadero»[94]. En fin, puede ser que el santo obispo se anticipase a Descartes con su Si fallor, sum, pero él no se interesaba por la cuestión de si el mundo exterior existe realmente o no. No sentía duda alguna de que existe, aunque veía bastante claramente que a veces formulamos juicios erróneos acerca del mismo, y que no siempre es de fiar el testimonio de nuestros propios sentidos ni el de otras personas. Como Agustín se interesaba especialmente por el conocimiento de las verdades eternas y de la relación de ese conocimiento a Dios, difícilmente podría habérsele ocurrido consagrar mucho tiempo a una consideración de nuestro conocimiento de las cosas mudables ofrecidas por los sentidos. El hecho es que su «platonismo», combinado con su perspectiva e intereses espirituales, le llevó a considerar los objetos corpóreos como no constituyendo el objeto propio del conocimiento, por la mutabilidad de los mismos y por el hecho de que nuestro conocimiento de ellos depende de los órganos corporales de los sentidos, que no se encuentran siempre en el mismo estado, ni más ni menos que los propios objetos sensibles. Si no obtenemos «verdadero conocimiento» de los objetos sensibles eso se debe no meramente a una

deficiencia de parte del sujeto, sino también a una radical deficiencia del objeto. En otras palabras, la actitud agustiniana hacia el conocimiento sensible es mucho más platónica que cartesiana.[95]

4.Naturaleza de la sensación.

El grado más bajo de conocimiento es, pues, el conocimiento sensible, dependiente de la sensación, la cual es considerada por san Agustín, en conformidad con su psicología platónica, como un acto del alma que utiliza los órganos de los sentidos como instrumentos suyos. Sentire non est corporis, sed animae per corpus. El alma anima a todo el cuerpo, pero cuando incrementa o intensifica su actividad en una parte determinada, es decir, en un particular órgano sensitivo, ejerce el poder de sensación[96]. La consecuencia que parece seguirse de esa teoría es que cualquier deficiencia en el conocimiento sensible debe proceder de la mutabilidad del instrumento de la sensación, el órgano sensitivo, y del objeto de la sensación, y es eso exactamente lo que Agustín pensaba. El alma racional del hombre pone en ejercicio verdadero conocimiento y alcanza verdadera certeza cuando contempla verdades eternas en sí misma y a través de sí misma: cuando se vuelve hacia el mundo material y hace uso de instrumentos corporales no puede alcanzar verdadero conocimiento. Agustín suponía, como Platón, que los objetos de verdadero conocimiento son inmutables, de lo que se sigue como una consecuencia necesaria que el conocimiento de objetos mutables no es verdadero conocimiento. Es un tipo, o grado, de conocimiento que es indispensable para la vida práctica; pero el hombre que concentra su atención en la esfera de lo mutable descuida por ello la esfera de lo inmutable, que es objeto correlativo del alma humana en lo que respecta al conocimiento en el sentido pleno.

La sensación en sentido estricto es común, desde luego, a los animales y al hombre; pero los hombres pueden tener, y tienen, un conocimiento racional de los objetos corpóreos. En el *De Trinitate*[97], san Agustín observa que los brutos pueden tener sensación de las cosas corpóreas, y recordarlas, y perseguir lo útil y evitar lo nocivo; pero que no pueden confiar cosas a la memoria deliberadamente, ni recordarlas a voluntad, ni ejecutar ninguna otra operación que requiera el uso de la razón; así pues, por lo que hace al conocimiento sensible, el conocimiento humano es esencialmente superior al del bruto. Además, el hombre es capaz de formar juicios

racionales a propósito de cosas corpóreas, y percibirlas como aproximaciones a sus modelos eternos. Por ejemplo, si un hombre juzga que un objeto es más bello que otro, su juicio comparativo (si suponemos el carácter objetivo de lo bello) implica una referencia a un modelo eterno de belleza, y un juicio de que esta o aquella línea es más o menos recta, o de que esa figura es un círculo bien trazado, implica una referencia a la recta ideal, o al círculo geométrico perfecto. En otras palabras, tales juicios comparativos suponen una referencia a «ideas» (que no hay que entender como puramente subjetivas). «Es parte de la razón superior el juzgar de esas cosas corpóreas según consideraciones incorpóreas y eternas, las cuales, si no estuviesen por encima de la mente humana, no serían inmutables. Y, sin embargo, a menos que algo nuestro se añadiera a aquéllas, no podríamos emplearlas como modelos a partir de los cuales juzgar de las cosas corpóreas... Pero esa facultad nuestra que de ese modo se refiere al tratamiento de cosas corpóreas y temporales, es ciertamente racional, en tanto que no es común a nosotros y a las bestias, sino que procede de la sustancia racional de nuestra mente, por la que dependemos de, y nos adherimos a, la verdad inteligible e inmutable, y que está destinada a gobernar y dirigir las cosas inferiores.»[98]

El significado de la doctrina agustiniana es el siguiente. El nivel más bajo del conocimiento, en la medida en que puede ser llamado conocimiento, es la sensación, que es común al hombre y a los brutos; y el nivel más alto del conocimiento, peculiar al hombre, es la contemplación de las cosas eternas (sabiduría), por la sola mente, sin intervención de la sensación; pero entre esos dos niveles hay una especie de estación intermedia, en la que la mente juzga de los objetos corpóreos de acuerdo con modelos eternos e incorpóreos. Ese nivel de conocimiento es un nivel racional, de modo que es peculiar al hombre y no es compartido por los brutos; pero supone el uso de los sentidos y se refiere a objetos sensibles, de modo que es un nivel inferior al de la contemplación directa de objetos eternos e incorpóreos. Además, ese uso inferior de la razón está dirigido hacia la acción, mientras que la sabiduría no es práctica, sino contemplativa. «La acción por la cual hacemos buen uso de las cosas temporales difiere de la contemplación de las cosas eternas, y la primera corresponde al conocimiento, la segunda a la sabiduría... En esa distinción debe entenderse que la sabiduría pertenece a la contemplación, y el conocimiento a la acción.»[99] El ideal es que la sabiduría contemplativa aumente, pero al mismo tiempo nuestra razón ha de dirigirse en parte al buen uso de las cosas mutables y corpóreas, «sin las cuales esta vida no puede llevarse adelante», siempre que, en nuestra atención a las cosas temporales, hagamos servir a éstas para el logro de las cosas eternas, «pasando rápidamente sobre las primeras y adhiriéndose con lealtad a las segundas».[100]

Ese modo de ver es de carácter marcadamente platónico. Hay la misma depreciación de los objetos sensibles en comparación con las realidades eternas e inmateriales, la misma admisión casi rencorosa del conocimiento práctico como una necesidad vital, la misma insistencia en la contemplación «teorética», la misma

insistencia en la creciente purificación del alma y su liberación de la esclavitud de los sentidos, para acompañar la ascensión epistemológica. No obstante, sería un error ver en la actitud de san Agustín una mera adopción del platonismo y nada más. Es verdad que utiliza temas platónicos y neoplatónicos, pero el interés primero y principal de san Agustín es siempre el logro del fin sobrenatural del hombre, la beatitud, en la posesión y visión de Dios; y, a pesar de la manera intelectualista de hablar que a veces utiliza y que adoptó de la tradición platónica, en el esquema total de su pensamiento se concede siempre la primacía al amor: pondus meum, amor meus.[101] Es verdad que también eso tiene su analogía en el platonismo, pero debe recordarse que para san Agustín el objetivo está en el logro no de un bien impersonal, sino de un Dios personal. La verdad es que el santo encontró en el platonismo doctrinas que consideró admirablemente adaptadas para la exposición de una filosofía de la vida fundamentalmente cristiana.

5.Ideas divinas.

Los objetos de los sentidos, las cosas corpóreas, son inferiores al entendimiento humano, que juzga de éstas en relación con un modelo, respecto del cual se quedan cortas; pero hay otros objetos de conocimiento que están por encima de la mente humana, en el sentido de que son meramente descubiertas por ésta, que necesariamente asiente a las mismas y no piensa en enmendarlas ni en juzgar que deberían ser de otra manera que como son. Por ejemplo, yo veo una obra de arte y juzgo que es más o menos bella, un juicio que implica no solamente la existencia de un modelo de belleza, un modelo objetivo, sino también mi conocimiento de ese modelo, porque ¿cómo podría yo juzgar que ese arco o esa pintura es imperfecto, deficiente en belleza, a menos que tenga algún conocimiento del modelo de la belleza, de la belleza en sí misma, o idea de la belleza? ¿Cómo podría estar justificado mi conocimiento supuestamente objetivo, a menos que haya un modelo objetivo, no mudable e imperfecto, como las cosas bellas, sino inmutable, constante, perfecto y eterno?[102] Igualmente, el geómetra considera líneas y círculos perfectos, y juzga de las líneas y círculos aproximados de acuerdo con aquel modelo perfecto. Las cosas circulares son temporales y pasan, pero la naturaleza de la circularidad en sí misma, la idea de círculo, su esencia, no cambia. Podemos sumar siete manzanas y tres manzanas y obtener como resultado diez manzanas, y las manzanas que contamos son objetos sensibles y mutables, son temporales y pasan; pero los números

siete y tres, considerados en sí mismos y aparte de las cosas, son descubiertos por el matemático como dando, al sumarse, el resultado diez, y esa verdad descubierta es necesaria y eterna, no depende del mundo sensible ni de la mente humana[103]. Tales verdades eternas son comunes a todos. Mientras que las sensaciones son privadas, en el sentido de que, por ejemplo, lo que parece frío a un hombre no parece necesariamente frío a otro, las verdades matemáticas son comunes a todos, y la mente individual tiene que aceptarlas y reconocer que poseen una verdad y una validez absolutas, independiente de las particulares reacciones del sujeto que la considera.

La actitud de san Agustín en ese tema es claramente platónica. Los modelos de bondad y belleza, por ejemplo, corresponden a los primeros principios o ápxcci de Platón, las «ideas ejemplares», mientras que las figuras geométricas ideales corresponden a los «objetos matemáticos» de Platón, xa |ia0rmaxiKá, los objetos de la Sicxvoia. Así pues, la misma cuestión que podía suscitarse a propósito de la teoría platónica se presenta de nuevo a propósito de la teoría agustiniana, a saber, «¿dónde están esas ideas?» (Por supuesto, debe recordarse, a propósito de ambos pensadores, que las «ideas» en cuestión no son ideas subjetivas, sino esencias objetivas, y que la pregunta «¿dónde?» no se refiere al lugar, puesto que las «ideas» son ex hypothesi inmateriales, sino a lo que podríamos llamar situación o status ontológico.) Los neoplatónicos, viendo la dificultad que hay en aceptar una esfera de esencias inmateriales impersonales, es decir, la condición que, al menos aparentemente, se asigna a las esencias en las obras publicadas de Platón, interpretaron las ideas platónicas como pensamientos de Dios, y las «situaron» en el Nous, la mente divina, emanada del Uno como su primera hipóstasis. (Compárese a eso la teoría de Filón, de las ideas como contenidas en el Logos.) Podemos decir que Agustín adoptó esa posición, siempre que tengamos en cuenta el hecho de que él no aceptó la teoría neoplatónica de la emanación. Las ideas ejemplares y las verdades eternas están en Dios. «Las ideas son ciertas formas arquetípicas, o esencias estables e inmutables de las cosas, que no han sido a su vez formadas, sino que, existiendo eternamente y sin cambios, están contenidas en la inteligencia divina.»[104] Esa teoría debe aceptarse si no se quiere tener que decir que Dios creó el mundo de un modo ininteligible.[105]

6.Iluminación y abstracción.

Inmediatamente se presenta, sin embargo, una dificultad. Si la mente humana

contempla las ideas ejemplares y las verdades eternas, y si esas ideas y verdades están en la mente de Dios, ¿no se sigue como consecuencia que la mente humana contempla la esencia de Dios, puesto que la mente divina, con todo lo que contiene, es ontológicamente idéntica a la esencia divina? Algunos escritores han creído que san Agustín quería decir realmente eso. Entre los filósofos, Malebranche pretendió que Agustín apoyaba su propia teoría de que la mente contempla las ideas eternas en Dios, y trató de escapar a la conclusión aparentemente lógica de que en tal caso la mente humana contempla la esencia de Dios, diciendo que la mente ve no la esencia divina como es en sí misma (la visión sobrenatural de los bienaventurados), sino la esencia divina en tanto que participable ad extra, como ejemplar de la creación. También los ontologistas pretenden el apoyo de san Agustín para su teoría de la intuición inmediata de Dios por el alma.

Ahora bien, es imposible negar que algunos textos de san Agustín, tomados en sí mismos, favorecen ese tipo de interpretación. Pero, concediendo que Agustín parece ocasionalmente enseñar el ontologismo, me parece claro que, si se tiene en cuenta la totalidad de su pensamiento, tal interpretación es inadmisible. Yo no me atrevería, desde luego, a afirmar que Agustín no fuese nunca inconsecuente, pero lo que creo es que la interpretación ontologista de su pensamiento encaja tan mal en su doctrina espiritual que, si hay otros textos que favorezcan una interpretación no ontologista (y en efecto los hay), debe atribuirse una posición secundaria y un valor subordinado a los textos aparentemente ontologistas. San Agustín era perfectamente consciente de que un hombre puede percibir verdades eternas y necesarias, principios matemáticos, por ejemplo, sin ser en absoluto un hombre bueno: ese hombre puede no ver aquellas verdades en su fundamento último, pero indudablemente percibe las verdades. Ahora bien, ¿cómo podría san Agustín haber supuesto que semejante hombre contempla la esencia de Dios, cuando en su doctrina espiritual insiste tanto en la necesidad de purificación moral para aproximarse a Dios, y cuando sabe que la visión de Dios está reservada a los que se salvan, en la vida futura? Igualmente, un hombre que está espiritual y moralmente alejado de Dios puede apreciar perfectamente bien que la catedral de Canterbury es más bella que una casucha oriental, como el propio Agustín podía discernir grados de belleza sensible antes de su conversión. En un famoso pasaje de las Confesiones, exclama: «Demasiado tarde llegué a amarte, oh, Tú, Belleza tan antigua y a la vez tan nueva; demasiado tarde llegue a amarte... de una manera desordenada perseguí las cosas de Tu creación, que eras Tú quien habías hecho bellas.»[106] De un modo semejante, en el De quantitate animae[107] afirma con toda claridad que la contemplación de la Belleza tiene lugar al final del ascenso del alma. A la vista de esas enseñanzas me parece, pues, inconcebible que san Agustín enseñase que el alma, al aprehender verdades eternas y necesarias, aprehenda realmente el contenido mismo de la mente divina. Los pasajes que parecen manifestar que pensaba así pueden explicarse como debidos a su adopción de expresiones platónicas o neoplatónicas que, tomadas al pie de la letra, no encajan en la dirección

general de su pensamiento. No parece posible formular con exactitud cómo concebía san Agustín el status de las verdades eternas en tanto que aprehendidas por la mente humana (el aspecto ontológieo de la cuestión no fue nunca, probablemente, elaborado por el santo); pero, más bien que aceptar una interpretación puramente neoplatónica o una interpretación ontologista, me parece preferible suponer que las idas y verdades eternas, que están en Dios, cumplen una función ideogenética; es decir, que se trata más bien de que la «luz» que procede de Dios capacita a la mente humana para que vea las características de inmutabilidad y necesidad de las ideas eternas.

Pero aún puede añadirse otra consideración en contra de una interpretación ontologista de san Agustín; éste utilizó la aprehensión de verdades eternas y necesarias como una prueba en favor de la existencia de Dios, argumentando que esas verdades requieren un fundamento inmutable y eterno. Sin necesidad de llegar más lejos, por ahora, en el examen de esa argumentación, vale la pena indicar que, si el argumento ha de tener algún sentido, debe estar claro que presupone la posibilidad de que la mente perciba aquellas verdades sin percibir al mismo tiempo a Dios, tal vez mientras duda, o incluso niega, la existencia de Dios. Si san Agustín está dispuesto a decir a un hombre, «tú dudas o niegas la existencia de Dios, pero debes admitir que reconoces verdades absolutas; yo te probaré entonces que el reconocimiento de tales verdades implica la existencia de Dios», difícilmente podía suponer que el dubitativo o ateo tuviese visión de Dios o de los contenidos de la mente divina. Esa consideración me parece que excluye la interpretación ontologista. Pero antes de seguir adelante con ese tema, es necesario decir algo de la teoría agustiniana de la iluminación, que puede hacer su posición más fácil de entender, aunque debe admitirse que, a su vez, la interpretación de dicha teoría es también algo insegura.

7.corregir ver original

Dice san Agustín que no podemos percibir la verdad inmutable de las cosas a menos que éstas estén iluminadas como por un sol[108]. Esa luz divina, que ilumina la mente, procede de Dios, que es la «luz inteligible», en la cual, y por la cual, y a través de la cual, se hacen luminosas todas aquellas cosas que son luminosas para el intelecto[109]. En esa doctrina de la luz, común a la escuela agustiniana, el santo hace uso de un tema neoplatónico que se remonta a la comparación platónica de la idea del bien con el sol[110], al irradiar la idea del bien los objetos inteligibles o ideas

subordinados. Para Plotino, el Uno o Dios es el sol, la luz trascendente. La utilización de la metáfora de la luz, sin embargo, no nos dice, por sí misma, con demasiada claridad, cuál es el sentido que le da el santo. Felizmente podemos contar con la ayuda de textos como el pasaje del *De Trinitate*[111] en el que el santo dice que la naturaleza de la mente es tal que «cuando se dirige a las cosas inteligibles en el orden natural, según la disposición del Creador, las ve a una cierta luz incorpórea que es sui generis, de modo que el ojo corporal ve objetos presentes a la luz corpórea». Esas palabras parecen mostrar que la iluminación en cuestión es una iluminación espiritual que realiza la misma función, respecto a los objetos de la mente, que la realizada por la luz del sol respecto a los objetos de la vista. En otras palabras: así como la luz del sol hace visibles al ojo las cosas corpóreas, así la iluminación divina hace visibles a la mente las verdades eternas. De ahí parece seguirse que no es la iluminación misma lo que ve la mente, ni tampoco el Sol Inteligible, o Dios, sino que las características de eternidad y necesidad en las verdades eternas y necesarias son hechas visibles a la mente por la actividad de Dios. Y es indudable que ésa no es una teoría ontologista.

Pero ¿por qué postuló Agustín semejante iluminación?, ¿por qué la creyó necesaria? Porque la mente humana es mutable y temporal, de modo que lo que es inmutable y eterno la trasciende y parece no estar al alcance de su capacidad. «Cuando la mente humana se conoce y se ama, no conoce ni ama nada inmutable»[112], y si la verdad «fuese parangonable a nuestras mentes, sería también mutable», puesto que nuestras mentes ven la verdad más unas veces y menos otras, y en ese mismo hecho manifiestan la mutabilidad que les es propia. La verdad no es ni inferior ni igual a nuestras mentes, sino «superior y más excelente»[113]. Necesitamos, pues, una iluminación divina que nos haga capaces de aprehender lo que trasciende de nuestras mentes, «porque ninguna criatura, por muy racional e intelectual que sea, se ilumina por sí misma, sino que es iluminada por participación en la Verdad eterna»[114]. «Dios ha creado el alma del hombre racional e intelectual, por lo cual puede participar en su luz... y El de tal modo la ilumina de Sí mismo, que no solamente las cosas que son exhibidas por la verdad, sino incluso la verdad misma, puede ser percibida por el ojo del alma.»[115] Esa luz brilla sobre las verdades y hace visibles a la mutable y temporal mente humana sus características de inmutabilidad y eternidad.

San Agustín, como hemos visto, afirma de manera explícita que la iluminación divina es algo comunicado y sui generis. Parece, pues, poco posible reducir la teoría de la iluminación simplemente a una formulación de la verdad de que Dios crea y conserva el intelecto humano, y que la luz natural del intelecto es una luz participada. Los tomistas, que desean mostrar por san Agustín la misma reverencia que mostró por él santo Tomás, se sienten naturalmente poco dispuestos a admitir una radical diferencia de opinión entre los dos grandes teólogos y filósofos, y se inclinan a interpretar a san Agustín de un modo que atenuaría la diferencia entre su pensamiento y el de santo Tomás; pero san Agustín aclaró bien vigorosamente que no entendía por

«luz» el intelecto o la actividad de éste, ni siquiera con el concurso ordinario de Dios, puesto que si postula la existencia y actividad de la iluminación divina es precisamente a causa de las deficiencias del intelecto humano. Decir que san Agustín se equivocó al postular una especial iluminación divina, y que santo Tomás acertó al negar la necesidad de tal iluminación, es una actitud comprensible; pero parece que es llevar la conciliación demasiado lejos el tratar de mantener que ambos pensadores decían la misma cosa, aunque se afirme que santo Tomás decía de una manera clara e inequívoca lo que san Agustín había dicho oscuramente y con la ayuda de una metáfora.

Ya he indicado que acepto la interpretación del pensamiento agustiniano según la cual la función de la iluminación divina es hacer visible a la mente el elemento de necesidad en las verdades eternas, y que rechazo cualquier forma de interpretación ontologista. Eso implica, evidentemente, la negación de la opinión de que, según san Agustín, la mente contempla directamente la idea de belleza, por ejemplo, tal como está en Dios; pero también me resisto a aceptar la opinión de que, según san Agustín, Dios infunde actualmente la idea de belleza, o cualquier otra idea normativa (es decir, con referencia a la cual hacemos juicios comparativos de grado, tales como que ese objeto es más bello que aquél, esta acción más justa que aquélla, etc.), como previamente confeccionada en el alma. Ese modo de ver extremadamente ideogenético convertiría la función de la iluminación divina en una especie de entendimiento agente separado: Dios sería así, en realidad, un entendimiento agente ontológieamente separado que infundiría ideas en la mente humana, sin otra participación de la sensibilidad o el intelecto humano que el papel puramente pasivo de la mente. (Esa referencia a un entendimiento agente no pretende sugerir, desde luego, que san Agustín pensase o hablase en términos de la psicología aristotélica.) No me parece que semejante interpretación (aunque indudablemente es mucho lo que podría decirse en favor de la misma)[116] sea completamente satisfactoria. Según san Agustín, la actividad de la iluminación divina respecto de la mente es análoga a la función de la luz del sol respecto de la visión, y aunque la luz del sol hace visibles los objetos corpóreos, es indudable que Agustín no pensaba que crease imágenes de los objetos en el sujeto humano. Por otra parte, aunque la iluminación divina adquiere en el pensamiento agustiniano el lugar que ocupa la reminiscencia en la teoría platónica, de modo que la iluminación parece realizar alguna función ideogenética, debe recordarse que el problema de san Agustín es a propósito de la certeza, no a propósito del contenido de nuestros conceptos o ideas: se refiere mucho más a la forma del juicio cierto y a la forma de la idea normativa que al contenido del juicio o de la idea. En el *De Trinitate*[117] observa san Agustín que la mente «recoge el conocimiento de las cosas corpóreas a través de los sentidos del cuerpo», y, en la medida en que él se ocupa de un modo u otro de la formación del concepto, parece considerar que la mente humana discierne lo inteligible en lo sensible, realizando lo que, al menos en algún aspecto, es equivalente a la abstracción. Pero cuando llega a discernir que una

cosa corpórea es, por ejemplo, más o menos bella, a juzgar el objeto según un modelo inmutable, la mente juzga a la luz de la acción reguladora de la idea eterna, que no es en sí misma visible a la mente. La belleza en sí ilumina de tal modo la actividad de la mente que ésta puede discernir la mayor o menor aproximación del objeto al modelo, aunque la mente no contempla directamente la belleza en sí. Es ése el sentido en que la iluminación agustiniana realiza la función de la reminiscencia platónica. Del mismo modo, aun cuando Agustín no indica claramente cómo obtenemos las nociones de siete, y tres, y diez, la función de la iluminación no es infundir las nociones de esos números, sino iluminar el juicio de que siete y tres suman diez, de modo que podamos discernir la necesidad y eternidad de ese juicio. De un pasaje al que ya nos hemos referido[118], y de otros pasajes[119], parece seguirse que, si obtenemos el concepto de objetos corpóreos, por ejemplo, de un caballo, en dependencia de los sentidos y de una realidad inmaterial como el alma, mediante la autoconciencia y la interpretación, nuestros juicios ciertos a propósito de tales objetos se hacen a la luz de la «iluminación», bajo la acción reguladora de las ideas eternas. Si la iluminación tiene una función ideogenética, como yo creo que tiene en opinión de san Agustín, entonces esa función se refiere no al contenido del concepto, como si la iluminación infundiese dicho contenido, sino a la calidad de nuestro juicio a propósito de ese concepto, o a nuestro discernimiento del carácter del objeto en su relación a la norma o modelo, que no se encuentra contenida en la simple noción de la cosa. Si esto es así, entonces la diferencia entre san Agustín y santo Tomás no consiste tanto en sus respectivas actitudes respecto de la abstracción (puesto que, lo diga o no lo diga explícitamente san Agustín, su modo de ver, según nuestra interpretación, exigiría al menos alguna forma de abstracción) cuanto en el hecho de que Agustín creyó necesario postular una especial acción iluminadora de Dios, aparte de su actividad creadora y conservadora para la realización en la mente de ideas eternas y necesarias, mientras que santo Tomás no sintió tal necesidad.

Con esa interpretación de la iluminación se puede entender cómo fue que san Agustín considerase que las cualidades de necesidad e inmutabilidad de las verdades eternas constituyen una prueba de la existencia de Dios, mientras que eso sería ininteligible dentro de una interpretación ontologista, ya que, si la mente percibe directamente a Dios o a las ideas divinas, no puede necesitar prueba alguna de la existencia de Dios. El que san Agustín no explicase en detalle cómo se forma el contenido del concepto, puede ser lamentable, pero no por ello es menos comprensible, puesto que, aunque interesado en la observación, psicológica, lo que le interesaba en la misma no eran motivos académicos, sino más bien motivos espirituales o religiosos. Lo que primordialmente interesaba a san Agustín era la relación del alma a Dios, y, si bien la necesidad e inmutabilidad de las verdades eternas (en contraste con la contingencia y mutabilidad de la mente humana) y la doctrina de la iluminación le ayudaron a poner esa relación a una luz clara y a estimular al alma en su orientación hacia Dios, una investigación a propósito de la

formación del concepto como tal no habría tenido una relación tan clara con el *Noverim me, noverim Te*.

En resumen, san Agustín se hace esta pregunta: ¿Cómo alcanzamos un conocimiento de verdades que son necesarias, inmutables y eternas? El hecho de que alcanzamos tales conocimientos es claramente revelado por la experiencia. No podernos obtener un conocimiento así simplemente a partir de la experiencia sensible, puesto que los objetos corpóreos son contingentes, cambiantes y temporales. Ni podemos tampoco producir aquellas verdades como una proyección de nuestras mentes, puesto que éstas son también contingentes y mutables. Además, tales verdades dirigen y dominan nuestras mentes, se imponen a éstas, y no harían tal cosa si dependieran de nosotros. Se sigue, pues, que lo que nos permite percibir tales verdades es la acción del único ser que es necesario, inmutable y eterno, Dios. Dios es como un sol que ilumina nuestras mentes, o como un maestro que nos enseña. En ese punto empieza la dificultad de la interpretación. El autor de esta obra se inclina a la interpretación de que, mientras el contenido de nuestros conceptos de los objetos corpóreos se deriva de la experiencia sensible y de la reflexión sobre ésta, la influencia reguladora de las ideas divinas (lo que quiere decir la influencia de Dios) capacita al hombre para que vea la relación de las cosas creadas a realidades eternas suprasensibles, de las cuales no hay visión directa en esta vida, y que la luz de Dios capacita la mente a discernir los elementos de necesidad, inmutabilidad y eternidad en la relación entre conceptos expresada en el juicio necesario. Debido, sin embargo, a la utilización de metáforas por san Agustín, y al hecho de que éste no estaba primordialmente interesado en dar una explicación «escolástica», sistemática y claramente definida del proceso del conocimiento, no parece posible obtener una interpretación definitiva de su pensamiento que pueda explicar adecuadamente todas las formulaciones que él hizo.

CAPÍTULO V
SAN AGUSTÍN. — III: DIOS

1.Prueba de Dios a partir de las verdades eternas.

Parece acertado decir que la prueba central y favorita de la existencia de Dios presentada por san Agustín es la que parte del pensamiento, es decir, la que se apoya en la intimidad de la consciencia pensante. El punto de partida de esa prueba es la aprehensión por la mente de verdades necesarias e inmutables, de «una verdad que no puedes llamar tuya, ni mía ni de ningún hombre, sino que está presente a todos y se da a sí misma a todos por igual».[120] Esa verdad es superior a la mente, en tanto que la mente ha de inclinarse ante ella y aceptarla: la mente no la constituye, ni puede enmendarla; la mente reconoce que esa verdad la trasciende y gobierna su pensamiento, y no a la inversa. Si fuera inferior a la mente, ésta podría cambiarla o enmendarla, y si fuera igual a la mente, del mismo carácter que ésta, sería ella misma mutable, como lo es la mente. La mente varía en su aprehensión de la verdad, al aprehenderla con mayor o con menor claridad, en tanto que la verdad permanece siempre la misma. «Por lo tanto, si la verdad no es ni inferior ni igual a nuestras mentes, no queda sino que sea superior y más excelente.»[121]

Pero las verdades eternas deben estar fundadas en el ser, reflejar el fundamento de toda verdad. Así como las fantasías humanas reflejan la imperfección y el carácter mutable de la mente humana, en la que tienen su fundamento, y así como las impresiones de los sentidos reflejan los objetos corpóreos en los que tienen su fundamento, así también las verdades eternas revelan su fundamento, la Verdad misma, reflejando la necesidad e inmutabilidad de Dios. Eso se refiere a todas las normas o modelos esenciales. Si juzgamos de una acción que es más o menos justa, por ejemplo, juzgamos de la misma según una norma, esencia o «idea», esencial e invariable: las acciones humanas en concreto pueden variar, pero el modelo permanece el mismo. Es a la luz del modelo o norma eterno y perfecto como juzgamos de los actos concretos, y ese modelo ha de tener su fundamento en el Ser eterno y plenamente perfecto. Si hay una esfera inteligible de verdades absolutas, no puede concebirse a ésta sin un fundamento de verdad, «la Verdad en la cual, y por la cual, y a través de la cual, son verdaderas aquellas cosas que son verdaderas en cualquier aspecto».[122]

Ese argumento que llega a Dios como fundamento de la verdad eterna y necesaria, además de ser aceptado por la «escuela agustiniana», reaparece en el pensamiento de varios filósofos eminentes, como Leibniz.

2.Pruebas tomadas de las criaturas y del consentimiento universal.

San Agustín prueba también la existencia de Dios a partir del mundo corpóreo, extenso; pero sus palabras en este tema tienen más bien el carácter de insinuaciones, o alusiones, o formulaciones sumarias, que el de pruebas desarrolladas en el sentido académico: el interés de san Agustín no se dirigía tanto a probar al ateo que Dios existe como a mostrar cómo toda creación proclama al Dios que el alma puede experimentar en sí misma, al Dios viviente. Lo que interesaba a san Agustín era la actitud dinámica del alma hacia Dios, no la construcción de argumentos dialécticos con una conclusión puramente teorética. Reconocer con un asentimiento puramente intelectual, que existe un Ser supremo, es una cosa; incorporarse a sí mismo esa verdad, es algo más. El alma aspira a la felicidad, y muchos se inclinan a buscarla fuera de sí mismos: san Agustín trata de mostrar que la creación no puede dar al alma la perfecta felicidad que ésta busca, sino que apunta por encima de ella al Dios viviente que hay que buscar dentro de uno mismo. Esa actitud básicamente religiosa y espiritual ha de tenerse presente si se quiere evitar ver las pruebas de san Agustín como pruebas dialécticas en un sentido teorético y menospreciarlas como formulaciones inadecuadas y poco serias de lo que más tarde santo Tomás expresaría mucho mejor. Los propósitos de ambos hombres no eran precisamente los mismos.

Así, cuando san Agustín, comentando el Salmo 73, observa: «¿Cómo sé que estás vivo tú, cuya mente no veo? ¿Cómo lo sé? Tú contestarás: Porque hablo, porque ando, porque trabajo. ¡Necio! Por las operaciones del cuerpo yo sé que tú vives, ¿y no puedes tú, por las obras de la creación, conocer al Creador?», formula de hecho la prueba de la existencia de Dios a partir de sus efectos; pero no se dispone a desarrollar la prueba por su propio interés teorético, sino que la presenta por vía de comentario en el curso de su exégesis de las Escrituras. Semejantemente, cuando afirma en La Ciudad de Dios[123] que «el mismo orden, disposición, belleza, cambio y movimiento del mundo y de todas las cosas visibles, proclaman silenciosamente que sólo pueden haber sido hechos por Dios, el inefable e invisiblemente grande, el

inefable e invisiblemente bello», está recordando un hecho a los cristianos, más bien que intentando ofrecer una prueba sistemática de la existencia de Dios. O cuando, comentando el Génesis[124] enuncia que «el poder del Creador y su fuerza omnipotente y omnisciente es para todas y cada una de las criaturas, la causa de su continuada existencia, y si esa fuerza cesase en algún momento de dirigir las cosas que han sido creadas, en un solo y mismo instante sus formas dejarían de ser y su naturaleza entera, perecería...», lo que hace es enunciar el hecho y la necesidad de la conservación divina, recordar a sus lectores un hecho reconocido, más bien que dar una prueba filosófica de ese hecho.

Agustín presenta, también en forma muy breve, el argumento llamado «del consentimiento universal». «Tal es —dice— el poder de la verdadera divinidad, que no puede quedar completa y totalmente escondido a la criatura racional, una vez que ésta hace uso de su razón. Porque, con la excepción de unos pocos en los que la naturaleza está excesivamente depravada, toda la raza humana confiesa que Dios es el autor del mundo.»[125] Incluso si un hombre piensa que existe una pluralidad de dioses, todavía intenta concebir al «único Dios de dioses» como «algo más excelente y más sublime que lo cual nada existe», «... todos concurren en creer que Dios es aquello que sobrepasa en dignidad a todos los demás objetos».[126] Indudablemente san Anselmo estaba influido por esas palabras de san Agustín cuando tomó el «argumento ontológieo» como idea universal de Dios «aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido».

3.Las diversas pruebas como etapas de un proceso.

El profesor Gilson, en su Introduction á l'étude de saint Agustín,[127] observa que en el pensamiento de san Agustín hay realmente una extensa prueba de la existencia de Dios, una prueba que consta de varios pasos[128]. Así, a partir del estadio de duda inicial y su refutación mediante el si fallor, sum, que es una especie de preliminar metódico para la búsqueda de la verdad, que asegura a la mente la acsequibilidad de ésta, el alma procede a considerar el mundo de los sentidos. En ese mundo, sin embargo, no descubre la verdad que busca, y entonces se vuelve hacia su propia intimidad, donde, después de considerar su propia falibilidad y mutabilidad, descubre la verdad inmutable que trasciende el alma y no depende de ésta. Así se ve conducida a la aprehensión de Dios como fundamento de toda verdad.

El cuadro de la prueba total agustiniana de la existencia de Dios que ofrece Gilson es indudablemente representativo de la mentalidad del santo, y tiene la gran ventaja no sólo de poner de relieve la prueba, basada en el pensamiento, en las verdades eternas, sino también de vincular la «prueba» con la búsqueda de Dios por el alma, como fuente de felicidad, como beatitud objetiva, de tal modo que la prueba no se reduce a una mera tira o cadena, académica y teorética, de silogismos. Ese cuadro está confirmado por un pasaje como el contenido en el sermón 241 de san Agustín[129], en el que el santo describe al alma preguntando a las cosas de los sentidos, y oyendo a éstas confesar que la belleza del mundo visible, de las cosas mutables, es creación y reflejo de la belleza inmutable, después de lo cual el alma se interioriza, se descubre a sí misma, y reconoce la superioridad del alma sobre el cuerpo. «Los hombres vieron esas dos cosas, las ponderaron, las investigaron, y encontraron que una y otra son mudables en el hombre.» En consecuencia, la mente, al encontrar que tanto el alma como el cuerpo son mutables, prosigue su búsqueda de lo que es inmutable. «Y así llegaron a un conocimiento de Dios Creador por medio de las cosas que El creó.» San Agustín, pues, no niega en modo alguno lo que llamamos conocimiento «natural» o «racional» de Dios; pero ese conocimiento racional de Dios es considerado en estrecha conexión con la búsqueda por el alma de la Verdad beatificante, y como una especie de autorrevelación de Dios al alma, una revelación completada en la plena revelación a través de Cristo, y confirmada en la vida cristiana de oración. Así pues, Agustín no hacía una firme dicotomía entre las esferas de la teología natural y de la revelada, no porque dejase de ver la distinción entre razón y fe, sino más bien porque consideraba el conocimiento de Dios por el alma en conexión estrecha con su búsqueda espiritual de Dios como el único Objeto y Fuente de beatitud. Cuando Harnack reprocha a Agustín no haber aclarado la relación entre la fe y la ciencia[130], no sabe advertir que el santo se interesaba primordialmente por la experiencia espiritual de Dios, y que, a sus ojos, tanto la fe como la razón tienen su parte que desempeñar en una experiencia que constituye una unidad orgánica.

4.Atributos de Dios.

San Agustín insiste en que el mundo de las criaturas refleja y manifiesta a Dios, aunque lo haga de una manera muy inadecuada, y que «si algo digno de alabanza se encuentra en la naturaleza de las cosas, tanto si se juzga digno de gran como de pequeña alabanza, debe aplicarse a la más excelente e inefable alabanza del

Creador». Las criaturas tienden al no-ser, pero, mientras son, poseen una cierta forma, y ésta es un reflejo de la forma que no puede ni decaer ni perecer[131]. Así, el orden y la unidad de la naturaleza proclaman la unidad del Creador[132], lo mismo que la bondad de las criaturas, su realidad positiva, revela la bondad de Dios[133], y el orden y estabilidad del universo manifiestan la sabiduría de Dios[134]. Por otra parte, Dios, como ser autoexistente, eterno e inmutable, es infinito, y, como infinito, incomprensible. Dios es su propia perfección, es «simple», de modo que su sabiduría y conocimiento, su bondad y poder son su propia esencia, que es sin accidentes[135]. Dios trasciende el espacio en virtud de su espiritualidad e infinitud y simplicidad, así como trasciende el tiempo en virtud de su eternidad. «Dios es sí mismo en ningún intervalo ni extensión de espacio, sino que en su inmutable y preeminente poder, es a la vez interior a todas las cosas porque todas las cosas están en El, y exterior a todas las cosas porque El está por encima de todas las cosas. Así, no está tampoco en ningún intervalo ni extensión de tiempo, sino que en su inmutable eternidad es más antiguo que todas las cosas y más joven que todas las cosas.»[136]

5.El ejemplarismo.

Desde toda la eternidad Dios conocía todas las cosas que iba a hacer. No las conoce porque las ha hecho, sino más bien todo lo contrario: Dios conoció primeramente las cosas de la creación aunque éstas no vinieron a ser sino con el tiempo. Las especies de las cosas creadas tienen sus ideas o rationes en Dios, y Dios desde toda la eternidad ha visto en Sí mismo, como posibles reflejos de sí mismo, las cosas que El podía crear y crearía. Las conocía antes de la creación tal como están en El, como ejemplares, pero las hizo tal y como existen, es decir, como reflejos externos y finitos de su divina esencia[137]. Dios no hizo nada sin conocimiento; previo todo lo que haría, pero su conocimiento no es un conjunto de actos distintos de conocimiento, sino «una sola visión eterna, inmutable e inefable»[138]. Es en virtud de ese acto externo de conocimiento, de visión, para el que nada es pasado ni futuro, como Dios ve, «prevé», incluso los actos libres del hombre, conociendo «de antemano», por ejemplo, «lo que le pediremos, y cuándo, y a quién atenderá o no atenderá, y en qué cuestiones»[139]. Una discusión adecuada de ese último punto, que nos obligaría a considerar la teoría agustiniana de la gracia, no puede ser intentada aquí.

Al contemplar su propia esencia desde toda la eternidad, Dios ve en sí mismo todas las posibles esencias limitadas, los reflejos finitos de su infinita perfección; de modo que las esencias o rationes de las cosas están presentes en la mente divina desde toda la eternidad, aunque, si se tiene en cuenta la doctrina de Agustín acerca de la simplicidad divina, a la que ya nos hemos referido, eso no puede entenderse en el sentido de que haya en Dios «accidentes», ideas que sean ontológicamente distintas de su esencia. En las *Confesiones*[140] el santo proclama que las «razones» eternas de las cosas creadas se mantienen inmutablemente en Dios, y en el De Ideis[141] explica que las ideas divinas son «ciertas formas arquetípicas o razones estables e inmutables de las cosas, que no fueron a su vez formadas, sino que están contenidas eternamente en la mente divina y son siempre iguales. Nunca nacen ni perecen, sino que todo cuanto nace o perece se forma según aquéllas». El corolario es que las criaturas tienen verdad ontológica en la medida en que encarnan o ejemplifican el modelo radicado en la mente divina; y que Dios en sí mismo es la norma de la verdad. Esa doctrina ejemplarista recibió, sin duda, la influencia del neoplatonismo, según el cual las ideas ejemplares platónicas están contenidas en el Nous, aunque para san Agustín las ideas están contenidas en el Verbo, que no es una hipóstasis subordinada, como el Nous neoplatónico, sino la segunda persona de la Santísima Trinidad, consustancial con el Padre[142]. La doctrina del ejemplarismo pasó de san Agustín a la Edad Media. Puede considerarse como una característica de la escuela agustiniana, pero debe recordarse que santo Tomás no la rechazó, aunque se esmeró en formularla de modo que no implicase que hubiese en Dios ideas ontológicamente separadas, una doctrina que dañaría a la de la simplicidad de Dios, puesto que en Dios no hay distinción real, salvo la que se da entre las tres personas divinas[143]. Pero aunque el santo de Aquino fuese en ese aspecto un seguidor de san Agustín, fue san Buenaventura quien más insistió en el siglo XIII en la doctrina del ejemplarismo y en la presencia de las Ideas divinas en el Verbo de Dios, una insistencia que contribuyó a su actitud hostil hacia la metafísica de Aristóteles, que había tirado por la borda las ideas platónicas.

CAPÍTULO VI SAN AGUSTÍN.— IV: EL MUNDO

Sería sorprendente, dada la actitud general y el carácter del pensamiento de Agustín, encontrar que el santo mostrase mucho interés por el mundo material, por razón del mundo en sí mismo. El pensamiento agustiniano se centra en la relación del alma a Dios. Pero la filosofía del santo implica una teoría del mundo corpóreo, una teoría que consta de elementos tomados de pensadores anteriores, puestos en una estructura cristiana. Sería, sin embargo, un error pensar que Agustín buscase sus teorías de un modo puramente mecánico en pensadores anteriores: lo que hizo fue subrayar aquellas líneas que le parecieron mejor calculadas para resaltar la relación y dependencia de Dios de la naturaleza.

1.Creación libre a partir de la nada.

Una doctrina que no había sido desarrollada por los pensadores paganos, pero que fue mantenida por san Agustín en común con otros escritores cristianos, fue la de la creación del mundo a partir de la nada, por un acto de la libre voluntad de Dios. En la teoría emanatista de Plotino, el mundo se representa como procediendo de algún modo de Dios, sin que por ello disminuyese ni se alterase Dios en modo alguno, pero para Plotino Dios no actúa libremente (puesto que tal actividad significaría, en su opinión, mutabilidad en Dios), sino necessitate naturae, ya que el bien se difunde necesariamente. La doctrina de la creación libre a partir de la nada no puede encontrarse en el neoplatonismo, si se exceptúa a uno o dos pensadores paganos que, con la mayor probabilidad, fueron influidos por el pensamiento cristiano. Agustín pudo pensar que Platón hubiera enseñado la creación en el tiempo, a partir de la nada, pero es improbable, a pesar de la interpretación del *Timeo* por Aristóteles, que Platón tuviese realmente intención de implicar tal cosa. Pero, fuera lo que fuera lo que san Agustín pensase acerca de la opinión de Platón a ese respecto, él, por su parte, enuncia claramente la doctrina de la creación libre a partir de la nada, y tal doctrina es esencial para su insistencia en la completa supremacía de Dios y la entera dependencia del mundo respecto de Dios. Todas las cosas deben su ser a Dios.[144]

2.Materia.

Pero supongamos que las cosas fueran hechas a partir de alguna materia sin forma. ¿Sería esa materia sin forma independiente de Dios? Ante todo, dice Agustín, debe precisarse si hablamos de una materia absolutamente amorfa, o de una materia amorfa solamente en comparación con la completamente formada. En el primer caso, hablamos de algo que es equivalente de la nada. «Aquello a partir de lo cual Dios ha creado todas las cosas es aquello que no posee ni figura ni forma; y eso no es más que la nada.» Pero si de lo que se habla es de lo segundo, de una materia que no tiene una forma completa, pero que tiene forma incoada, en el sentido de poseer la capacidad para recibir forma, entonces tal materia no es, en verdad, enteramente nada, pero, como algo, tiene el ser que tiene, cualquiera que sea, solamente de Dios. «Por lo tanto, aun en el caso de que el universo fuese creado a partir de alguna materia sin forma, esa misma materia fue creada a partir de algo que era totalmente nada.»[145] En las *Confesiones*[146], san Agustín identifica esa materia con la mutabilidad de los cuerpos (lo que equivale a decir que es el elemento potencial), y observa que si pudiera llamarla «nada» o afirmar que no existe, lo haría; pero si es la capacidad de recibir formas, no puede ser llamada absolutamente «nada». También observa en el De vera religione[147] que no solamente la posesión de forma, sino incluso la capacidad de recibir forma, es un bien, y que lo que es un bien no puede ser una nada absoluta. Pero esa materia, que no es una nada absoluta, es también creación de Dios, no precediendo en el tiempo a las cosas formadas, sino junto con la forma[148]; y san Agustín identificó «la materia amorfa que Dios hizo a partir de la nada» con el cielo y la tierra mencionados en el primer versículo del capítulo primero del Génesis como primera creación de Dios[149]. En otras palabras, Agustín formula en forma rudimentaria la doctrina escolástica de que Dios creó a partir de la nada no una «materia prima» absolutamente sin forma, exenta y aparte de toda forma, sino materia y forma juntas, aunque, si es que queremos considerar las fórmulas de san Agustín como una expresión rudimentaria de la doctrina escolástica más elaborada, debemos recordar también que el santo no se preocupaba tanto de desarrollar una doctrina filosófica por razón de su propio interés teorético como de subrayar la dependencia esencial de todas las criaturas respecto de Dios, y la naturaleza perecedera de todas las criaturas corpóreas. Estas reciben su ser de Dios, pero su ser está sometido a la mutabilidad.

3.Rationes seminales.

Una teoría muy querida por el propio Agustín y sus seguidores, aunque rechazada por santo Tomás, y que estaba orientada a exaltar la acción divina a expensas de la actividad causal de las criaturas, fue la de las rationes seminales, los gérmenes de las cosas que habrían de desarrollarse en el transcurso del tiempo. Así, incluso el hombre —al menos, por lo que respecta a su cuerpo, para dejar por el momento fuera de consideración el origen del alma— fue creado en las rationes seminales, «de un modo invisible, potencial, causal, del modo en que se hacen las cosas que han de ser, pero que aún no han sido hechas»[150]. Las rationes seminales son gérmenes de cosas, o potencias invisibles, creadas por Dios en el principio, en el elemento húmedo, y desarrollándose en los objetos de diversas especies mediante su despliegue temporal. La idea de esas potencialidades germinales ha de buscarse, y sin duda allí fue encontrada por san Agustín, en la filosofía de Plotino, y, últimamente, se remonta a las rationes seminales o Xóyoi GHEpiJiaTiKOt del estoicismo, pero es una idea de contenido más bien vago. En realidad, san Agustín no supuso nunca que fueran objeto de experiencia, que pudiesen ser vistas o tocadas: son invisibles, con una forma meramente incoada, o una potencialidad para el desarrollo de la forma, según el plan divino. Las razones seminales no son meramente pasivas, sino que tienden a su autodesarrollo, si bien la ausencia de las condiciones y circunstancias requeridas, y de otros factores externos, puede estorbar o impedir su desarrollo[151]. San Buenaventura, que mantuvo en ese punto la doctrina de san Agustín, comparó la ratio seminalis al capullo de la rosa, que no es todavía actualmente la rosa, pero se desarrollará en la rosa, si se da la presencia de los necesarios factores positivos y la ausencia de los factores negativos o impeditivos.

El que san Agustín afirmase una teoría bastante vaga a propósito de objetos que no son el término de una experiencia directa, parecerá menos sorprendente si se considera por qué lo hizo. Aquella afirmación fue el resultado de un problema exegético, no de un problema científico, y fue un problema que surgió del modo siguiente. Según el libro del Eclesiastés[152], «El que vive por siempre, creó todas las cosas juntas», mientras que, por otra parte, según el libro del Génesis, los peces y las aves, por ejemplo, no aparecieron hasta el quinto «día» de la creación, mientras que el ganado y las bestias de la tierra no aparecieron hasta el sexto «día» (Agustín no interpreta «día» en el sentido de nuestro día de veinticuatro horas, puesto que el sol no fue hecho hasta el cuarto «día»). ¿Cómo pueden entonces reconciliarse esos dos enunciados, el de que Dios creó todas las cosas juntas y el de que algunas cosas fueron hechas más tarde que otras, es decir, que no todas las cosas fueron creadas juntas? San Agustín trató de resolver el problema diciendo que Dios creó ciertamente, en el principio, todas las cosas juntas, pero que no las creó todas en la misma condición; muchas cosas —todas las plantas, los peces, las aves, los animales de

tierra, y el hombre mismo, fueron creados invisiblemente, latentemente, potencialmente, en germen, en sus rationes seminales. De ese modo, Dios creó en el principio toda la vegetación de la tierra antes de que creciera realmente sobre la tierra[153], e incluso al mismo hombre. Así podía resolver, mediante una distinción, la contradicción literal entre el Eclesiastés y el Génesis. Si se trata de la forma actual terminada, el Eclesiastés nada nos dice, mientras que es de eso de lo que habla el Génesis; si se incluye una creación germinal, o seminal, es a eso a lo que se refiere el Eclesiastés.

¿Por qué no se contentó san Agustín con «semillas», en el sentido ordinario del término, las semillas visibles de las plantas, etc.? Porque en el libro del Génesis está implícito que la tierra produjo su hierba verde antes que las semillas de ésta[154], y lo mismo se implica respecto a los otros seres vivientes que reproducen su especie. Agustín se vio, pues, obligado a recurrir a otra especie de semillas. Por ejemplo, Dios creó en el principio la ratio seminales del trigo, la cual, según el plan y la acción de Dios, se desplegó en el momento decidido como trigo actual, que contenía entonces semilla en el sentido ordinario[155]. Además, Dios no creó todas las semillas o todos los huevos en acto, en el principio, de modo que también éstos requerían sus rationes seminales. Cada especie pues, con todos sus desarrollos futuros y sus futuros miembros particulares, fue creada en el principio en su apropiada razón seminal.

Por lo que llevamos dicho debe estar claro que el santo no consideraba primordialmente un problema científico, sino más bien un problema exegético, de modo que realmente está fuera de propósito citarle como una autoridad a favor o en contra de una teoría evolucionista en sentido darviniano o lamarckiano.

4.Números.

San Agustín hizo uso del tema platónico de los números, que se remonta al pitagorismo. Naturalmente, su modo de tratar los números nos parece a veces excesivamente imaginativo e incluso fantástico, como cuando habla de números perfectos o imperfectos, o interpreta referencias a números en las Escrituras; pero, hablando en general, considera los números como el principio del orden y de la forma, de la belleza y la perfección, de la proporción y la ley. Así, las ideas son números eternos, mientras que los cuerpos son números temporales, que se despliegan en el tiempo. Los cuerpos pueden en verdad ser considerados como

números en distintos sentidos, en cuanto todos constan de un número de partes ordenadas y relacionadas, en cuanto se despliegan en etapas sucesivas (la planta, por ejemplo, germina, rompe en hojas, produce flor y fruto, se reproduce), o en cuanto constan de un número de partes bien dispuestas en el espacio; en otras palabras, en cuanto ejemplifican un número intrínseco, un número temporal, o un número local o espacial. Las «razones seminales» son números escondido, mientras que los cuerpos son números manifiestos. Además, lo mismo que el número matemático tiene su principio en el uno y termina en un número que es también un entero, así la jerarquía de los seres comienza con el supremo Uno, Dios, que trae la existencia y se refleja en unidades más o menos perfectas. Esa comparación o paralelo entre el número matemático y el número metafísico derivaba, indudablemente, de Plotino, y, en general, el tratamiento agustiniano del número no añade nada sustancial al tratamiento ya concedido al tema en la tradición platónico-pitagórica.

5.Alma y cuerpo.

La cumbre de la creación material es el hombre, que consta de un cuerpo y un alma inmortal. San Agustín es perfectamente claro a propósito de que el hombre consta de alma y cuerpo, como cuando dice que «un alma en posesión de un cuerpo no constituye dos, personas, sino un solo hombre»[156]. ¿Por qué es necesario mencionar un punto tan obvio? Porque Agustín habla del alma como de una sustancia por derecho propio (substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accomodatá)[157], e incluso define al hombre como «un alma racional que se sirve de un cuerpo mortal y terreno»[158]. Tal actitud platónica hacia el alma tiene sus repercusiones, como ya hemos visto, en la doctrina agustiniana de la sensación, que Agustín representa como una actividad del alma que utiliza el cuerpo como un instrumento, más bien que como una actividad del organismo psieofísico total; la sensación es en realidad, según Agustín, un incremento temporal de intensidad en la acción por la cual el alma anima una determinada parte del cuerpo. El alma, al ser superior al cuerpo, no puede sufrir la acción de éste, sino que percibe los cambios en el cuerpo debidos a un estímulo externo.

6.Inmortalidad.

El alma humana es un principio inmaterial, aunque, como las almas de los brutos, anima al cuerpo. Un hombre puede decir, o incluso pensar, que su alma está compuesta de aire, por ejemplo, pero nunca puede saber que está compuesta de aire. Por el contrario, sabe muy bien que él es inteligente, que piensa, y no tiene razón alguna para suponer que el aire pueda pensar[159]. Además, la inmaterialidad del alma y su sustancial!dad le aseguran la inmortalidad. En ese punto, san Agustín se vale de argumentaciones que se remontan a Platón[160]. Por ejemplo, utiliza el argumento del Fedón, según el cual el alma es el principio de la vida, y, como dos contrarios son incompatibles, el alma no puede recibir la muerte. Aparte del hecho de que esa argumentación no es muy convincente en ningún caso, no podía parecer aceptable a san Agustín sin alguna modificación, puesto que parece implicar que el alma existe por sí misma, o que es una parte de Dios. Agustín hizo, pues, una readaptación del argumento, diciendo que el alma participa de la Vida, recibiendo su ser y esencia de un Principio que no admite contrario alguno, y que, como el ser que el alma recibe de ese Principio (que no admite contrario) es precisamente la vida, el alma no puede morir. No obstante, podría considerarse fácilmente que ese argumento implica que también el alma de los animales es inmortal, puesto que también es principio de vida, y de ese modo el argumento probaría demasiado. Debe, pues, tomarse en conjunción con otro argumento, derivado también de Platón, en el sentido de que el alma aprehende una verdad indestructible, lo que prueba que ella a su vez es indestructible. En el De quantitate animae[161] san Agustín distingue el alma de las bestias, que posee el poder de sentir pero no el de razonar y conocer, de las almas humanas, que poseen aquél y éstos, de modo que el argumento solamente tiene aplicación en el caso de las almas humanas. Platón había argumentado que el alma humana, como capaz de aprehender las ideas, que son eternas e indestructibles, manifiesta ser afín a éstas, ser «divina», es decir, indestructible y eterna; y san Agustín, sin afirmar la preexistencia, prueba la inmortalidad del alma de una manera-análoga. Añade además argumentos que toman su principio del deseo de beatitud, el deseo de una felicidad perfecta, argumentos predilectos de los agustinianos, san Buenaventura, por ejemplo.

7.Origen del alma.

San Agustín sostuvo claramente que el alma es creada por Dios[162], pero no parece que decidiese de un modo tan claro la cuestión del preciso momento y modo de ese origen. Parece que acarició alguna forma de la teoría platónica de la preexistencia, aunque se negase a admitir que el alma fuese puesta en el cuerpo como un castigo por faltas cometidas en una condición preterrena, pero la cuestión principal para él era la de si Dios creó separadamente cada alma individual, o creó todas las demás almas en la de Adán, de modo que el alma fuese «transmitida» por los padres (traducianismo). Esa segunda opinión parece suponer lógicamente una teoría materialista del alma, mientras que, de hecho, es seguro que Agustín no sostuvo ninguna opinión parecida, e insistió en que el alma no está presente en el cuerpo por difusión espacial[163]; pero fue por razones teológicas, no filosóficas, por lo que se inclinó en favor del traducianismo, ya que pensaba que de ese modo el pecado original podía explicarse como una mancha transmitida en el alma. Si el pecado original se considera como algo positivo, y no como una privación en sí mismo, hay, en efecto, alguna dificultad en afirmar la creación por Dios de cada alma humana singular; pero incluso aparte de eso, nada altera el hecho de que el traducianismo sea incoherente con una afirmación clara del carácter inmaterial y espiritual del alma.

CAPÍTULO VII SAN AGUSTÍN. — V: TEORÍA MORAL

1.La felicidad y Dios.

La ética de san Agustín tiene en común con lo que podríamos llamar ética griega típica su carácter eudemonista, es decir, el que se propone un fin para la conducta humana, a saber, la felicidad; pero esa felicidad ha de encontrarse únicamente en Dios. «El epicúreo que coloca el bien supremo del hombre en el cuerpo, pone su esperanza en sí mismo»[164], pero «la criatura racional (...) ha sido hecha de tal modo que no puede ser por sí misma el bien por el cual es hecha feliz»[165]: el ser humano es mutable e insuficiente para sí mismo, solamente puede encontrar su felicidad en la posesión de lo que es más que él mismo, en la posesión de un objeto inmutable. Ni siquiera la virtud puede constituir en sí misma la felicidad: «no es la virtud de tu alma lo que te hace feliz, sino el que te ha dado la virtud, que ha inspirado tu voluntad y te ha dado el poder de realizarla»[166]. No es el ideal del epicúreo lo que puede aportar felicidad al hombre, ni siquiera el del estoico, sino Dios mismo: «el anhelo de Dios es, pues, el deseo de beatitud, el logro de Dios es la beatitud misma»[167]. Que el ser humano anhela la beatitud o felicidad, y que beatitud significa el logro de un objeto, lo sabía bien Agustín por su propia experiencia, si bien encontró una confirmación de ese hecho en la filosofía; que ese objeto es Dios, lo aprendió también por su propia experiencia personal, aunque hubiese sido ayudado a descubrirlo por la filosofía de Plotino. Pero cuando san Agustín decía que la felicidad se encuentra en el logro y posesión del objeto eterno e inmutable, Dios, en lo que pensaba no era en una contemplación puramente teorética y filosófica de Dios, sino en una unión y posesión amorosa de Dios, y, más exactamente, en la unión sobrenatural con Dios ofrecida a los cristianos como término de su esfuerzo ayudado por la gracia; no es posible separar bien en el pensamiento de san Agustín una ética natural y una ética sobrenatural, puesto que el santo se interesa por el hombre en concreto, y el hombre en concreto tiene una vocación sobrenatural; él consideraba que los neoplatónicos discernieron algo de lo que fue revelado por Cristo, y que el neoplatonismo fue un reconocimiento inadecuado y parcial de la verdad.

La ética de san Agustín es, pues, primordialmente una ética del amor; es la voluntad lo que lleva al hombre hacia Dios, y por ella toma el hombre finalmente

posesión de Dios y goza de El. «Pues cuando la voluntad, que es el bien intermediario, se adhiere al bien inmutable (...) el hombre encuentra en ello la vida bienaventurada»[168]; «porque si Dios es el supremo bien del hombre (...) se sigue claramente, puesto que buscar el bien supremo es vivir bien, que el vivir bien no es otra cosa que amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente»[169]. Después de citar las palabras de Cristo, tal como las transcribe san Mateo[170], «amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, y con toda tu mente», y «amarás a tu prójimo como a ti mismo», san Agustín afirma que «aquí está la filosofía natural, puesto que todas las causas de todas las cosas naturales están en Dios Creador», y que «aquí está la ética, puesto que una vida buena y honesta no se forma de otro modo que mediante el amar, como deben amarse, las cosas que deben amarse, a saber, Dios y nuestro prójimo»[171]. La ética de san Agustín se centra, alrededor del dinamismo de la voluntad, que es un dinamismo de amor (pondus meum, amor meus)[172], aunque el logro de la beatitud, «participación en el bien inmutable», no es posible para el hombre a menos de que sea ayudado por la gracia, a menos que reciba «la merced gratuita del Creador».[173]

2.Libertad y obligación.

La voluntad, sin embargo, es libre, y la voluntad libre es sujeto de obligación moral. Los filósofos griegos concibieron la felicidad como la finalidad de la conducta, y no puede decirse que no tuviesen idea alguna de la obligación; pero, debido a su noción más clara de Dios y de la creación divina, san Agustín pudo dar a la obligación moral una base metafísica más firme de la que los griegos habían sido capaces de darle.

La base necesaria de la obligación es la libertad. La voluntad es libre de apartarse del Bien inmutable y adherirse a bienes mutables, tomando como objeto suyo o los bienes del alma, sin referencia a Dios, o los bienes del cuerpo. La voluntad busca necesariamente la felicidad, la satisfacción, y de facto esa felicidad únicamente puede ser encontrada en Dios, el Bien inmutable, pero el hombre no tiene la visión de Dios en esta vida, y puede volver su atención hacia los bienes mutables y adherirse a ellos en vez de a Dios, y «ese apartamiento y ese giro no son acciones forzadas, sino voluntarias».[174]

La voluntad humana es, pues, libre de volverse a Dios o apartarse de Dios, pero al

mismo tiempo la mente humana debe reconocer la verdad: no solamente que lo que busca, la felicidad, únicamente puede encontrarse en la posesión del Bien inmutable, Dios, sino también que la dirección de la voluntad a ese Dios está implantada por Dios mismo, y querida por El, que es el Creador. Al apartarse de Dios la voluntad se mueve contrariando la ley divina, que tiene expresión en la naturaleza humana, hecha por Dios para sí mismo. Todos los hombres son conscientes en cierta medida de normas y leyes morales: «incluso los impíos (...) censuran justamente y justamente alaban muchas cosas en la conducta de los hombres». ¿Cómo pueden hacerlo así, si no es porque ven las reglas según las cuales deben vivir los hombres, aun cuando ellos no obedezcan particularmente tales leyes en su propia conducta? Y ¿dónde ven esas reglas? No en sus propias mentes, puesto que éstas son mutables, mientras que «las reglas de la justicia» son inmutables; no en sus caracteres, puesto que tales hombres son, ex hypothesi, injustos. Ven las reglas morales, dice san Agustín, valiéndose de su acostumbrada, aunque oscura, manera de hablar, «en el libro de aquella luz que se llama la Verdad». Las leyes eternas de la moralidad están impresas en el corazón del hombre, «como la impresión de un anillo pasa a la cera, sin dejar por eso de estar en el anillo». Hay, ciertamente, algunos hombres que están más o menos ciegos para la ley, pero incluso ésos son «a veces tocados por el esplendor de la verdad omnipresente»[175]. Así, lo mismo que la mente humana percibe verdades teoréticas eternas a la luz de Dios, percibe también, a la misma luz, verdades prácticas, o principios que deben dirigir la voluntad libre. El hombre está por naturaleza, por su naturaleza considerada en concreto, dispuesto hacia Dios; pero debe satisfacer el dinamismo de esa naturaleza observando las leyes morales que reflejan la ley eterna de Dios, y que no son reglas arbitrarias, sino que se siguen de la naturaleza de Dios y de la relación del hombre a Dios. Las leyes no son caprichos arbitrarios de Dios, sino que su observancia es querida por Dios porque El no habría creado al hombre sin querer que el hombre fuese lo que El quería que fuese. La voluntad es libre, pero está al mismo tiempo sujeta a obligaciones morales, y amar a Dios es un deber.

3.Necesidad de la gracia.

Sin embargo, la relación del hombre a Dios es la relación de una criatura finita al Ser infinito, y de ahí resulta que el abismo no puede ser franqueado sin la ayuda divina, sin la gracia: la gracia es necesaria incluso para empezar a querer amar a Dios.

«Cuando el hombre trata de vivir exclusivamente por su propia fuerza, sin la ayuda de la gracia liberadora de Dios, el hombre es vencido por los pecados; pero, en su voluntad libre, tiene en su poder el creer en el Liberador y recibir la gracia.»[176] «La ley se dio, pues, para que la gracia pudiera ser buscada; la gracia se dio para que la ley pudiera ser cumplida.»[177] «La ley pone de manifiesto a nuestra voluntad que ésta es débil, para que la gracia pueda remediar su debilidad.»[178] «La ley de enseñar y mandar lo que no puede ser cumplido sin la gracia, demuestra al hombre su debilidad, para que la debilidad así probada pueda recurrir al Salvador, por cuyo remedio la voluntad podrá ser capaz de hacer lo que en su debilidad encuentra imposible.»[179]

Estaría aquí fuera de lugar entrar en el tema de la doctrina agustiniana de la gracia y de la relación de ésta a la voluntad libre, cuestión, en todo caso, verdaderamente difícil; pero es necesario no pasar por alto el hecho de que cuando san Agustín hace del amor de Dios la esencia de la ley moral, se refiere a esa unión de la voluntad con Dios que requiere la elevación efectuada por la gracia. Que así sea es bien natural, dado el hecho de que san Agustín considera y trata del hombre en concreto, del hombre dotado de una vocación sobrenatural, lo que significa que el santo complementa y completa la sabiduría de la filosofía con la sabiduría de las Escrituras. Se puede intentar separar, con fines de esquematización, al Agustín filósofo del Agustín teólogo; pero, a los propios ojos del santo, el verdadero filósofo es un hombre que examina la realidad en concreto tal como es, y la realidad no puede ser vista tal como es si no se tiene en cuenta la economía de la Redención y de la gracia.

4.El mal.

Si la perfección moral consiste en amar a Dios, en dirigir la voluntad a Dios y en poner todas las demás potencias, los sentidos, por ejemplo, en armonía con aquella dirección, el mal consistirá en alejar la voluntad de Dios. Pero ¿qué es el mal en sí mismo, el mal moral? ¿Es algo positivo? En primer lugar, no puede ser algo positivo en el sentido de algo creado por Dios: la causa del mal moral no es el Creador, sino la voluntad creada. La causa de las cosas buenas es la bondad divina, mientras que la causa del mal es la voluntad creada, que se aparta del Bien inmutable[180]; el mal es un alejamiento de Dios por parte de la voluntad creada, un alejamiento del Bien inmutable e infinito[181]. Pero el mal no puede ser llamado en sentido estricto una

«cosa», ya que esa palabra implica una realidad positiva, y si el mal moral fuese una realidad positiva tendría que ser atribuido al Creador, a menos que se quisiera atribuir a la criatura el poder de una creación positiva a partir de la nada. El mal, pues, es «aquello que renuncia a la esencia y tiende al no-ser (...). Tiende a hacer aquello que es cesar de ser»[182]. Todo aquello en lo que hay orden y medida ha de atribuirse a Dios, pero en la voluntad que se aparta de Dios hay desorden. La voluntad en sí misma es buena, pero la ausencia del recto orden, o, mejor, la privación del recto orden, de la que es responsable el agente humano, es mala. El mal moral es, pues, una privación del recto orden en la voluntad creada.

Esa doctrina del mal como privación era una doctrina de Plotino, en la que Agustín encontró una respuesta a los maniqueos. Porque si el mal es una privación y no una cosa positiva, ya no nos encontramos en el dilema de atribuir el mal moral al Creador bueno o inventar un primer principio malo que sea responsable del mal. Los escolásticos tomaron en general esa doctrina de san Agustín, y a ella se adhirieron varios notables filósofos modernos, como Leibniz.

5.Las dos ciudades.

Si el principio de la mor ah dad es el amor de Dios, y si la esencia del mal es un alejamiento de Dios, se sigue que la especie humana puede ser dividida en dos grandes campos, el de los que aman a Dios y ponen a Dios por encima de sí mismos, y el de los que se prefieren a Dios; es el carácter de sus voluntades, el carácter de su amor dominante, lo que señala decisivamente a los hombres. San Agustín ve la historia de la especie humana como la historia de la dialéctica de esos dos principios, el que forma la Ciudad de Jerusalén y el que forma la Ciudad de Babilonia. «Que cada uno se pregunte a sí mismo a quién ama, y averiguará de cuál de esas dos ciudades es ciudadano.»[183]«Hay dos especies de amor (...) esas dos especies de amor distinguen a las dos ciudades establecidas por la especie humana (...) en cuya mezcla, por decirlo así, han pasado las épocas.»[184] «Has oído y sabes que hay dos ciudades, hoy mezcladas en sus cuerpos, pero en su corazón separadas.»[185]

Para el cristiano, la historia es necesariamente algo profundamente importante. Ha sido en la historia donde el hombre ha caído, y en la historia donde ha sido redimido; es en la historia, progresivamente, donde crece y se desarrolla el Cuerpo de Cristo sobre la tierra, y donde se despliega el plan de Dios. Para el cristiano, la

historia, aparte de los datos de la revelación, queda desprovista de su significado. No es, pues, sorprendente que san Agustín considerase la historia desde el punto de vista cristiano, y que su perspectiva fuese primordialmente espiritual y moral. Si hablamos de una filosofía de la historia en el pensamiento de san Agustín, la palabra «filosofía» debe entenderse en un sentido amplio, como sabiduría cristiana. El conocimiento de los hechos de la historia puede ser principalmente un conocimiento de la existencia y desarrollo de los imperios asirio y babilónico; pero los principios por los cuales los hechos son interpretados y reciben un significado, y son sometidos a juicio, no se toman de los hechos mismos. Lo temporal y caduco es juzgado a la luz de lo eterno. El que la tendencia de san Agustín a concentrarse sobre aquel aspecto de Asiría bajo el cual ésta le parecía una encarnación de la Ciudad de Babilonia (en el sentido moral de esa expresión) no resulte muy recomendable por sí misma al historiador de nuestro tiempo, es cosa bastante comprensible; pero san Agustín no estaba interesado en desempeñar el papel de historiador en el sentido ordinario, sino más bien en ofrecer la «filosofía» de la historia tal como él la entendía, y esa «filosofía», según el sentido que el santo le daba, es el discernimiento de la significación espiritual y moral de los fenómenos y acontecimientos históricos. En realidad, en la medida en que pueda haber una filosofía de la historia, el cristiano al menos convendrá con san Agustín en que solamente una filosofía cristiana de la historia puede resultar aproximadamente adecuada; para el no cristiano, la posición del pueblo judío, por ejemplo, es radicalmente distinta de la posición que el mismo ocupa a los ojos de un cristiano. Si se presentase a eso la objeción, que evidentemente puede ser presentada, de que tal cosa supone una interpretación teológica de la historia, una lectura de la historia a la luz del dogma, la objeción no causaría a san Agustín la más ligera dificultad, puesto que él no pretendió nunca hacer la radical distinción entre teología y filosofía que está implícita en aquélla.

CAPÍTULO VIII SAN AGUSTÍN. — VI: EL ESTADO

1. El Estado y la Ciudad de Babilonia no son idénticos.

Como ya he observado, san Agustín vio en la historia, así como en el individuo, la lucha entre dos principios de conducta, dos amores, por una parte el amor a Dios y la sumisión a su ley, por otra parte el amor a sí mismo, al placer, al mundo. Era, pues, perfectamente natural que viese la encarnación de la Ciudad celestial, Jerusalén, en la Iglesia católica, y que pudiese ver en el Estado, particularmente en el Estado pagano, la encarnación de la Ciudad de Babilonia. El resultado de la actitud de san Agustín en ese orden de cosas es el de que uno se sienta tentado a suponer que, para el santo, la Ciudad de Dios puede identificarse con la Iglesia entendida como sociedad visible, y la Ciudad de Babilonia con el Estado como tal. Acaso no pregunta, «¿qué son los reinos sin la justicia, sino grandes bandas de ladrones, y qué es una banda de ladrones sino un pequeño reino?», y no aprueba la réplica del pirata a Alejandro Magno, «porque yo lo hago con un pequeño navio me llaman ladrón, y a ti, porque lo haces con una gran flota, te llaman emperador»?[186] Asiría y la Roma pagana fueron fundadas, crecieron y se mantuvieron por medio de la injusticia, la violencia, la rapiña y la opresión; ¿no es eso afirmar que el Estado y la Ciudad de Babilonia son una y la misma cosa?

Es innegable que san Agustín pensó que las encarnaciones históricas más adecuadas de la Ciudad de Babilonia se encuentran en los imperios paganos de Asiría y Roma, así como indudablemente pensó que la Ciudad de Jerusalén, la Ciudad de Dios, se manifiesta en la Iglesia. No obstante, las ideas de ciudad celestial y terrena son ideas morales y espirituales, cuyos contenidos no coinciden exactamente con ninguna organización real. Por ejemplo, un hombre puede ser cristiano y pertenecer a la Iglesia; pero si el principio que dirige su conducta es el amor a sí mismo y no el amor a Dios, pertenece espiritual y moralmente a la Ciudad de Babilonia. Igualmente, si un oficial del Estado se conduce bajo la dirección del amor de Dios, si se propone la justicia y la caridad, pertenece espiritual y moralmente a la Ciudad de Jerusalén. «Ahora vemos a un ciudadano de Jerusalén, un ciudadano del reino del cielo, desempeñando algún cargo en la tierra, como, por ejemplo, vistiendo la púrpura, sirviendo como magistrado, como edil, como procónsul, como emperador, dirigiendo

la república terrenal, pero tiene su corazón más arriba, si es cristiano, si es de los fieles (...). No desesperemos, pues, de los ciudadanos del reino celeste cuando les veamos comprometidos en los asuntos de Babilonia, haciendo algo terrenal en una república terrenal; ni tampoco nos congratulemos, sin más, por todos los hombres a los que vemos comprometidos en asuntos celestiales, porque incluso los hijos de la pestilencia se sientan a veces en la silla de Moisés (...). Pero vendrá un tiempo de cosecha en el que serán separados unos de otros con el mayor cuidado...»[187]. Así pues, aun cuando la Ciudad de Babilonia, en su sentido moral y espiritual, tiende a ser identificada con el Estado, particularmente con el Estado pagano, y la Ciudad de Jerusalén tiende a ser identificada con la Iglesia como organización visible, la identificación no es completa; no se puede concluir legítimamente que porque un hombre sea, por ejemplo, un personaje eclesiástico, sea necesariamente un ciudadano de la espiritual Ciudad de Jerusalén, porque, en lo que concierne a su condición espiritual y moral, puede pertenecer a la Ciudad de Babilonia. Además, si el Estado coincidiese necesariamente con la Ciudad de Babilonia, ningún cristiano podría ocupar legítimamente cargos en el Estado, ni siquiera ser un ciudadano, y san Agustín distó mucho de suscribir semejante opinión.

2.El Estado pagano no encarna la verdadera justicia.

Pero si el Estado y la Ciudad de Babilonia no pueden identificarse simplemente, tampoco creyó san Agustín que el Estado como tal se fundamentase en la justicia, o que la verdadera justicia se realice en ningún Estado real; no, desde luego, en ningún Estado pagano. Es suficientemente evidente que hay alguna justicia incluso en un Estado pagano, pero la verdadera justicia exige que se rinda a Dios el culto que a El se debe, y la Roma pagana no rindió ese culto; más aún, en los tiempos cristianos hizo lo que pudo por evitar que tal culto fuese rendido. Sin embargo, la Roma pagana fue evidentemente un Estado. Entonces, ¿cómo evitar la conclusión de que la verdadera justicia no debe ser incluida en la definición del Estado? Porque quien la incluyera se vería reducido a la imposible posición de negar que la Roma pagana fuese un Estado. En consecuencia, san Agustín define la sociedad como «una multitud de criaturas racionales asociadas de común acuerdo en cuanto a las cosas que aman»[188]. Si las cosas que aman son buenas, se tratará de una sociedad buena, pero si las cosas que aman son malas, se tratará de una sociedad mala: nada se dice en la definición en cuanto a los objetos, buenos o malos, de ese amor, y el resultado es

que tal definición puede ser aplicada incluso al Estado pagano.

Eso no significa, desde luego, que a ojos de san Agustín el Estado exista en una esfera no moral; al contrario, la misma ley moral tiene validez para los Estados y para los individuos. Lo que el santo quiere hacer constar es que el Estado no encarnará la justicia verdadera, que no será realmente un Estado moral, a menos que sea un Estado cristiano; es el cristianismo lo que hace a los hombres buenos ciudadanos. El Estado en sí mismo, como un instrumento de fuerza, tiene sus raíces en las consecuencias del pecado original, y, dado el hecho del pecado original y de sus consecuencias, es una institución necesaria; pero el Estado no puede ser justo a menos de que sea cristiano. «Ningún Estado está más perfectamente establecido y preservado que el que se fundamenta y se vincula a la fe y a la concordia firme, cuando el bien más alto y verdadero, a saber, Dios, es amado por todos, y los hombres se aman en El los unos a los otros, sin fingimiento, puesto que se aman unos a otros por razón, de El.»[189] En otras palabras, el Estado, dejado a sí mismo, es informado por el amor a este mundo; pero puede ser informado por principios más elevados, principios que deben derivar del cristianismo.

3.La Iglesia, superior al Estado.

De ahí se siguen dos importantes consecuencias. (I) La Iglesia cristiana ha de tratar de informar a la sociedad civil con sus propios celestiales principios de conducta: tiene la misión de obrar como la levadura de la tierra. La concepción agustiniana de la Iglesia de Cristo y de la misión de ésta fue esencialmente una concepción dinámica y social: la Iglesia debe impregnar al Estado con sus principios. (II) La Iglesia es, pues, la única sociedad realmente perfecta, y es claramente superior al Estado, puesto que, si el Estado debe tomar sus principios de la Iglesia, no puede estar por encima de ésta, ni siquiera a su mismo nivel. Al mantener esa opinión, san Agustín encabeza la exaltación medieval de la Iglesia vis-á-vis del Estado, y fue perfectamente consecuente al invocar la ayuda del Estado contra los donatistas, puesto que, según su modo de ver, la Iglesia es una sociedad superior a la que Cristo ha sometido los reinos del mundo, y tiene el derecho de valerse de los poderes de este mundo[190]. Pero si la opinión agustiniana de la relación Iglesia-Estado fue la que sería característica de la cristiandad occidental, y no de Bizancio, no se sigue de ahí que tendiese necesariamente a socavar la importancia de la vida civil y social. Como

ha indicado Christopher Dawson[191], aunque san Agustín privase al Estado de su aura de divinidad, insistió al mismo tiempo en el valor de la libre personalidad humana y de la responsabilidad moral, incluso contra el Estado, de modo que en ese aspecto «hizo posible el ideal de un orden social que descanse en la libre personalidad y en un esfuerzo común hacia fines morales».

CAPÍTULO IX EL PSEUDO-DIONISIO

1.Los escritos y el autor.

Durante la Edad Media, los escritos que entonces se atribuyeron a Dionisio Areopagita, el ateniense convertido por san Pablo, gozaron de muy alta estimación, no solamente entre místicos y autores de obras de teología mística, sino también entre teólogos y filósofos profesionales, tales como san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino. La reverencia y respeto otorgados a aquellos escritos se debió en gran parte, sin duda a la equivocada idea sobre su autor, un error originado en el uso por dicho autor de un pseudónimo, «Diosinio el Presbítero, al también Presbítero Timoteo»[192]. El año 533, Severo, patriarca de Antioquía, apeló a los escritos de Dionisio en apoyo de su doctrina monofisita, hecho que nos permite considerar con seguridad que ya por entonces aquellos escritos gozaban de autoridad. Pero, aunque Severo hubiese apelado a los mismos para apoyar una doctrina herética, el hecho de que estuvieran atribuidos a san Dionisio les libró de toda sospecha en cuanto a su propia ortodoxia. En la Iglesia oriental disfrutaron de una gran circulación, y fueron comentados por Máximo el Confesor, en el siglo 7; en el 8 interesaron especialmente al gran Doctor de la Iglesia oriental, san Juan Damasceno, aunque Hipatio de Efeso atacó su autenticidad.

En Occidente, el papa Martín I apeló a los escritos como auténticos en el primer concilio de Letrán (649), y aproximadamente en el año 858, Juan Scoto Eriúgena, a requerimiento de Carlos el Calvo, hizo una traducción del texto griego que había sido regalado al rey Luís, en 827, por el emperador de Bizancio, Miguel Balbo. Juan Scoto, además de traducir los escritos del Pseudo-Dionisio, los comentó también, proporcionando así la primera de una serie de comentarios en la cristiandad occidental. Por ejemplo, Hugo de San Víctor (muerto en 1141) comentó el De jerarquía celeste, utilizando la traducción del Eriúgena, y Roberto Grosseteste (muerto en 1253) y Alberto Magno (muerto en 1280) contentaron también los escritos. Santo Tomás de Aquino compuso un comentario a los Nombres divinos, hacia el año 1261. Todos esos autores, así como también, por ejemplo, Dionisio el Cartujano, aceptaban la autenticidad de los escritos; pero con el tiempo llegaría a ponerse en claro que éstos incorporaban importantes elementos tomados del neoplatonismo, y que constituían en realidad un intento de reconciliar el

neoplatonismo con el cristianismo, de modo que tenían que ser atribuidos a un autor de fecha muy posterior a la del histórico Dionisio Areopagita. No obstante, la cuestión de la autenticidad de los escritos no se identifica con la de su ortodoxia cristiana, y aunque en el siglo XVII, cuando los críticos comenzaron a atacar la autenticidad de los escritos, fue también atacada la ortodoxia de los mismos, el reconocimiento de su carácter inauténtico no implica necesariamente la admisión de su incompatibilidad con la doctrina cristiana, si bien dejó, evidentemente, de ser posible el mantenimiento de su ortodoxia sobre la base a priori de que habían sido compuestos por un discípulo personal de san Pablo. Personalmente, considero que los escritos en cuestión son ortodoxos en lo que respecta a su negación del monismo; pero que en la cuestión de la Santísima Trinidad es por lo menos muy discutible el que se les pueda reconciliar con el dogma cristiano ortodoxo. Cualesquiera que hubieran podido ser las intenciones de su autor, sus palabras, aparte de ser oscuras, como admitía santo Tomás de Aquino, son apenas compatibles con la doctrina trinitaria de san Agustín y santo Tomás. Aunque pueda objetárseles la escasa atención concedida al dogma de la encarnación, que es esencial al cristianismo, el autor sostiene claramente dicha doctrina, y, en todo caso, decir poca cosa acerca de una doctrina particular, por central que sea el carácter de ésta, no es lo mismo que negarla. Si se toman en gran escala los pasajes más significativos del Pseudo-Dionisio, no parece posible rechazarlos como claramente no ortodoxos en ese punto, a menos que se esté dispuesto a rechazar también como no ortodoxa la doctrina mística, por ejemplo, de un san Juan de la Cruz, que es un Doctor de la Iglesia.

Ahora bien, aunque nadie supone en la actualidad que los escritos de que hablamos fuesen realmente obra de Dionisio Areopagita, no ha sido posible descubrir su verdadero autor. Con la mayor probabilidad, debieron componerse hacia finales del siglo y, puesto que incorporan ideas del neoplatónico Proelo (418-485), y se ha conjeturado que el Hieroteo que figura en ellos fuese el místico sirio Esteban Bar Sadaili. Si los escritos del Pseudo-Dionisio dependen realmente en un grado u otro de la filosofía de Proelo, no es fácil que hayan sido compuestos antes de las últimas décadas del siglo y, y, puesto que se apeló a ellos en el Concilio del año 533, es difícil que fueran compuestos mucho después del 500. Es, pues, indudablemente correcto atribuir la fecha de su composición al año 500 aproximadamente, y es razonable suponer que se originaron en Siria. El autor era un teólogo y, sin duda, también eclesiástico; pero no pudo haber sido el propio Severo, como uno o dos escritores han supuesto temerariamente. En todo caso, aunque pudiera ser interesante saber con certeza quién fue su autor, parece muy poco probable que nunca sea posible pasar de meras conjeturas, y el interés principal de los escritos se debe no a la personalidad de su autor, sino al contenido e influencia de los mismos. Tales escritos son los Nombres divinos (De divinis nominibus), la Teología Mística (De mystica Theologia), la Jerarquía celeste (De eoelesti Hierarehia) y la Jerarquía eclesiástica (De eeclesiastica Hierarchiá), así como una decena de cartas. Las obras están editadas en la Patrología

Graeca,, de Migne, volúmenes 3-4, y ha sido iniciada una edición crítica del texto.

2.Vía afirmativa.

Hay dos caminos de aproximación a Dios, que es el centro de toda especulación, un camino positivo (KCCTCCípaTiKr)) y un camino negativo (01109 cnriKr)). En el primer camino, o método, la mente empieza «por los enunciados más universales, y luego, a través de términos intermedios, [procede] hasta los títulos particulares»[193], comenzando así por la «más alta categoría»[194]. En los Nombres divinos, el Pseudo-Dionisio sigue ese método afirmativo, mostrando cómo nombres tales como Bondad, Vida, Sabiduría, Poder, son aplicables a Dios de un modo trascendental, y cómo tienen aplicación a las criaturas solamente en virtud de que éstas derivan de Dios, y de sus diversos grados de participación en aquellas cualidades que se encuentran en Dios no como cualidades inherentes, sino en substancial unidad. Así, el autor comienza con la idea o nombre de bondad, que es el nombre más universal, en cuanto que todas las cosas, existentes o posibles, participan de la bondad en algún grado, pero que, al mismo tiempo, expresa la naturaleza de Dios. «Nadie es bueno, salvo sólo Dios.»[195] Dios, como el Bien, es la fuente rebosante de la creación, y el objetivo final de ésta, y «del Bien procede la luz, que es una imagen de la Bondad, de modo que Dios puede describirse con el nombre de Luz, al ser el arquetipo de aquella que se revela en la imagen»[196]. Aparece aquí el motivo neoplatónico de la luz, y el modo en que el Pseudo-Dionisio depende del neoplatonismo se manifiesta particularmente en su lenguaje cuando continúa hablando de Dios como Belleza, como la «belleza superesencial», y hace uso de las frases del Symposium de Platón que reaparecen en las Enneadas de Plotino. También, cuando en el capítulo 13 de los Nombres divinos[197], el Pseudo-Dionisio habla de «Uno» como de «el más importante título de todos», es clara su dependencia de la doctrina plotiniana del primer Principio como el «Uno».

En resumen, pues, el método afirmativo significa adscribir a Dios las perfecciones que se encuentran en las criaturas, es decir, las perfecciones que son compatibles con la naturaleza espiritual de Dios, aunque no existan en El del mismo modo a como existen en las criaturas, puesto que en Dios existen sin imperfección, y, en el caso de los nombres que se adscriben a la naturaleza divina, sin diferenciación real. El que, en esa vía afirmativa, partamos de las categorías más altas, es debido, según el Pseudo-

Dionisio[198], a que debemos comenzar por lo que es más afín a Dios, y es más verdadero afirmar que Dios es vida y bondad que afirmar que es aire o piedra. Los nombres «Vida» y «Bondad» hacen referencia a algo que hay realmente en Dios, mientras que Dios es aire o piedra solamente en un sentido metafórico, o en el sentido de que El es causa de esas cosas. No obstante, el Pseudo-Dionisio tiene buen cuidado de insistir en que, si bien ciertos nombres describen a Dios mejor que otros, están muy lejos de representar un conocimiento o concepción adecuada de Dios por nuestra parte; y expresa esa convicción hablando de Dios como «Esencia superesencial», «Belleza superesencial», etc. No se Umita a repetir frases de la tradición platónica, sino que expresa la verdad de que la referencia objetiva o contenido de esos nombres, según se encuentra realmente en Dios, trasciende infinitamente el contenido de los mismos nombres, según es éste experimentado por nosotros. Por ejemplo, si adscribimos a Dios inteligencia, no pretendemos adscribirle inteligencia humana, la única inteligencia de la cual tenemos experiencia inmediata, y de la que obtenemos el nombre; lo que queremos decir es que Dios es más, infinitamente más, que lo que experimentamos como inteligencia, y ese hecho se expresa de la mejor manera posible hablando de Dios como superinteligeneia, o como Inteligencia superesencial.

3.Vía negativa.

La vía afirmativa fue seguida principalmente por el Pseudo-Dionisio en los Nombres divinos, y en su Teología Simbólica (perdida), mientras que la vía negativa, la que consiste en excluir de Dios las imperfecciones de las criaturas, es característica de la Teología Mística. La distinción de las dos vías deriva de Proelo, y, según el desarrollo que le dio el Pseudo-Dionisio, pasó a la teología y a la filosofía cristianas, siendo aceptada, por ejemplo, por santo Tomás de Aquino; pero el Pseudo-Dionisio dio la palma a la vía negativa con preferencia a la afirmativa. En la vía negativa la mente empieza por negar de Dios aquellas cosas que más alejadas están de El, por ejemplo, «la embriaguez o la furia»[199], y sigue adelante progresivamente negando de Dios los atributos y cualidades de las criaturas, hasta que alcanza «la Oscuridad superesencial»[200]. Como sea que Dios es completamente trascendente, la mejor manera de alabarle consiste en «negar o apartar todas las cosas que son, del mismo modo que los hombres que, al esculpir una estatua de mármol, separan todos los impedimentos que obstaculizan la clara percepción de la imagen latente, y por esa

simple separación exhiben la estatua escondida en su belleza escondida»[201]. El ser humano está inclinado a formarse conceptos antropomórficos de la Divinidad, y es necesario eliminar todas esas concepciones humanas, demasiado humanas, mediante la vía remotionis; pero el Pseudo-Dionisio no quiere decir que de ese proceso resulte una clara visión de lo que Dios es en sí mismo; la comparación de la estatua no debe desorientarnos en ese sentido. Cuando la mente ha desnudado su idea de Dios de los modos humanos de pensamiento y de conceptos inadecuados a la Divinidad, entra en la «Oscuridad del No saber»[202], en la cual «renuncia a toda aprehensión del entendimiento y se entrega a lo que es totalmente intangible e invisible... unida... a Aquel que es totalmente incognoscible»[203]; ése es el dominio del misticismo. La «Oscuridad de lo Desconocido» no se debe, sin embargo, a la no inteligibilidad del Objeto considerado en sí mismo, sino a la finitud de la mente humana, que queda cegada ante el exceso de luz. Esa doctrina está sin duda influida en parte por el neoplatonismo, pero puede encontrarse también en los escritos de teólogos místicos cristianos, especialmente de san Gregorio de Nisa, cuyos escritos, a su vez, aunque también influidos, en lo que se refiere al lenguaje y la presentación, por tratados neoplatónicos, fueron también expresión de una experiencia personal.

4.Interpretación neoplatónica de la Trinidad.

La influencia neoplatónica sobre el Pseudo-Dionisio se manifiesta con mucha fuerza en su doctrina de la Santísima Trinidad, porque parece en ésta animado por el deseo de encontrar un Uno más allá de la diferenciación de Personas. Admite, ciertamente, que la diferenciación de Personas es una diferenciación eterna, y que el Padre, por ejemplo, no es el Hijo, y el Hijo no es el Padre, pero, en la medida en que es posible una interpretación exacta de lo que él dice, parece que, en su opinión, la diferenciación de Personas se da en el plano de la manifestación. La manifestación en cuestión es una manifestación eterna, y la diferenciación una diferenciación eterna dentro de Dios, que hay que distinguir de la manifestación externa de Dios en criaturas diferenciadas; pero Dios en Sí mismo, más allá del plano de la manifestación, es Unidad indifereneiada. Se puede, sin duda, tratar de justificar el lenguaje del Pseudo-Dionisio con referencia a la naturaleza de Dios, que, según el trinitarismo ortodoxo es una e indivisa, y a la cual es substancialmente idéntica cada una de las Personas divinas; pero parece lo más probable, por no decir cierto, que el

autor estaba influido no solamente por la doctrina plotiniana del Uno, sino también por la doctrina de Proelo del Principio primario que trasciende de los atributos de Unidad, Bondad y Ser. La Unidad superesencial parece representar el primer Principio de Proelo, y la distinción de las Tres Personas en unidad de Naturaleza parece representar la concepción neoplatónica de la emanación, que es un estadio, aunque sea un estadio eterno, en la automanifestación o revelación de la Divinidad última o Absoluto. Cuando hablamos de la Divinidad totalmente trascendente como una Unidad y una Trinidad, no se trata de una Unidad o una Trinidad tales como pueden ser conocidas por nosotros... (aunque) «aplicamos los títulos de “Trinidad" y “Unidad" a lo que está más allá de todos los títulos, expresando bajo la forma de Ser aquello que está más allá del ser... (La Divinidad trascendente) no tiene nombre alguno, ni puede ser captada por la razón... Ni siquiera el título de “Bondad" se lo asignamos porque creemos conveniente tal nombre...»[204] (La divinidad) «no es unidad o bondad, ni un Espíritu, ni Filialidad, ni Paternidad... no pertenece a la categoría de la no existencia ni a la de la existencia».[205]

Es verdad que tales frases podrían defenderse, en cuanto a la intención de su autor, ya que no en cuanto a las palabras realmente utilizadas, indicando que es correcto decir que el término «Padre», por ejemplo, corresponde a la Primera Persona Como Persona, y no al Hijo, aunque la substancia divina existe en identidad numérica y sin diferenciación real intrínseca en cada una de las tres Personas Divinas, y también aceptando que el término «Padre» aplicado a la primera Persona, aunque sea el mejor término disponible en el lenguaje humano para tal fin, está tomado de una relación humana y se aplica a Dios en un sentido analógico, de modo que el contenido de la idea de Padre en nuestras mentes no es adecuado a la realidad en Dios. Además, el Pseudo-Dionisio habla de «una diferenciación en la doctrina superesencial de Dios, refiriéndose a la Trinidad de Personas y a los nombres aplicables a cada Persona en particular[206], y niega explícitamente que introduzca «una confusión de todas las distinciones en la Divinidad»[207], afirmando que, mientras nombres tales como «Supervital», «Supersabio», corresponden a la «entera Divinidad», los nombres de «Padre», «Hijo» y «Espíritu», «no pueden ser intercambiados ni se afirman en común»[208]. Además, aunque hay «una continuidad e interioridad mutua» de las divinas Personas «en una Unidad completamente indifereneiada y trascendente», ésta es «sin confusión alguna»[209]. No obstante, aunque mucho de lo que el Pseudo-Dionisio dice sobre el tema de la Santísima Trinidad puede ser interpretado y defendido desde el punto de vista de la ortodoxia teológica, es difícil no distinguir en él una fuerte tendencia a ir más allá de la distinción de Personas hasta una Unidad indifereneiada supertrascendente. Probablemente, la verdad en este punto consiste en que el Pseudo- Dionisio, aunque trinitario ortodoxo en la intención, estuvo tan influido por la filosofía neoplatónica que una tensión entre ambos elementos subyace a sus esfuerzos por reconciliarlos, y se hace manifiesta en sus formulaciones.

5.Ambigua doctrina de la Creación.

Con respecto a la relación del mundo a Dios, el Pseudo-Dionisio habla de la «emanación» (upóoBos) de Dios en el universo de las cosas[210]; pero trata de combinar la teoría neoplatónica de la emanación con la doctrina cristiana de la creación, y no es panteísta. Por ejemplo, puesto que Dios confiere existencia a todas las cosas que son, se dice que se hace multiforme mediante la producción de cosas existentes a partir de Sí mismo; pero al mismo tiempo Dios permanece siendo Uno incluso en el acto de «auto-multiplicación», e in diferenciado incluso en el proceso de emanación[211]. Proelo había insistido en que el Principio primero no se aminora mediante el proceso de emanación, y el Pseudo-Dionisio repite la misma enseñanza; pero la influencia del neoplatonismo parece haber significado que el Pseudo-Dionisio no reconoció claramente la relación de la Creación a la voluntad divina, o la libertad del acto de creación, porque se inclina a expresarse como si la creación fuese un efecto natural e incluso espontáneo de la bondad divina, aun cuando Dios sea distinto del mundo. Dios existe indivisiblemente y sin multiplicación de Sí mismo en todas las cosas individuales; separadas y múltiples, y, aunque éstas participan de la bondad que dimana de El, y aunque pueden en cierto sentido ser consideradas como una «extensión» de Dios, Dios mismo no está implicado en su multiplicación: en pocas palabras, el mundo es una efusión de la bondad divina, pero no es Dios mismo. El Pseudo-Dionisio es claro en ese punto de la trascendencia de Dios, así como en el de su inmanencia; pero su afición a describir el mundo como la efusión de la rebosante plenitud de bondad de Dios, y a trazar una especie de paralelo entre las procesiones divinas internas y la procesión externa en la Creación le lleva a hablar como si la creación fuese una actividad espontánea de Dios, como si Dios crease por una necesidad de su naturaleza.

Que Dios es Causa trascendente de todas las cosas, el Pseudo-Dionisio lo afirma varias veces, y explica además que Dios creó el mundo a través de las ideas ejemplares y arquetípicas, las «preor den aciones» (upoopiajioi) que existen en El[212]; además, Dios es la Causa final de todas las cosas, que atrae todas las cosas hacia Sí, como el Bien[213]. Dios es, pues «el Principio y el Fin de todas las cosas»[214], «El Principio, como Causa de ellas; el Fin, como su Propósito final»[215]. Hay, pues, un salir de Dios y un regresar a Dios; un proceso de multiplicación y un proceso de intercomunión y regreso. Esa idea sería básica en la filosofía del traductor del «Areopagita», Juan Scoto Eriúgena.

6.El problema del mal.

Dada la gran insistencia del Pseudo-Dionisio en la Bondad divina, tenía que conceder alguna atención a la existencia, y el consiguiente problema, del mal, y así lo hizo, en su tratado sobre los Nombres divinos[216], basándose, al menos en parte, en el De subsistentia malí, de Proelo. En primer lugar, el Pseudo-Dionisio insiste en que, aunque el mal tendría que ser referido a Dios como a su Causa, si fuese algo positivo, no es, de hecho, nada positivo: precisamente como mal, no tiene ser. Si se objeta que el mal puede ser positivo, ya que puede ser productivo (a veces, incluso de bien), y, ya que, por ejemplo, el libertinaje, que es el opuesto de la templanza, es algo malo y positivo, el Pseudo-Dionisio contesta que nada es productivo precisamente como mal, sino solamente en la medida en que es bueno, o mediante la acción del bien: el mal como tal tiende únicamente a destruir y degradar. Que el mal no tiene ser positivo por sí mismo puede ponerse en claro por el hecho de que «bien» y «ser» son sinónimos: todo aquello que tiene ser procede del Bien, y, como ser, es bueno. ¿Significa eso, entonces, que el mal y la no existencia son precisamente lo mismo? Indudablemente, el Pseudo-Dionisio tiende a expresarse como si ése fuera el caso, pero lo que verdaderamente quiere decir se manifiesta en su fórmula de que «todas las criaturas, en la medida en que tienen ser, son buenas y proceden del Bien, y en la medida en que están privadas del Bien, ni son buenas ni tienen ser»[217]. En otras palabras, el mal es una privación o una pérdida: consiste no simplemente en no ser, o en la ausencia de bien, sino más bien en la ausencia de un bien que debería estar presente. El pecador, por ejemplo, es bueno en la medida en que tiene ser, vida, existencia, voluntad; el mal consiste en la privación de un bien que debería estar allí y realmente no está, en la indebida relación de su voluntad a la norma de moralidad, en la ausencia de esta o aquella virtud, etc.

Se sigue de ahí que ninguna criatura, considerada como un ser existente, puede ser mala. Incluso los demonios son buenos en la medida en que existen, porque también su existencia deriva del Bien, y esa existencia continúa siendo buena: son malos no en virtud de su existencia, de su constitución natural, sino «solamente por su falta de virtudes angélicas»[218]; «se les llama malos por la privación y la pérdida por la que fueron degradados de sus virtudes propias». Lo mismo vale de los seres humanos malos, a los que se llama malos en virtud de «la deficiencia de buenas cualidades y actividades, y en virtud del fallo y caída debidos a su propia debilidad». «De donde se sigue que el mal no inhiere en los demonios o en nosotros como mal, sino solamente como una deficiencia o falta de perfección de sus virtudes propias.»[219]

El mal físico, no-moral, recibe un tratamiento similar. «Ninguna fuerza natural es mala; el mal de naturaleza reside en la incapacidad de una cosa para cumplir sus funciones naturales.»[220] También «la fealdad y la enfermedad son una deficiencia en

la forma o una falta de orden», y eso no es totalmente malo «sino más bien un bien menor»[221]. Ni la materia como tal puede ser mala, puesto que «también la materia tiene una participación en el orden, la belleza y la forma»[222]; la materia no puede ser mala en sí misma, puesto que es producida por el Bien, y puesto que es necesaria a la naturaleza. No hay necesidad de recurrir a dos principios últimos, bueno uno y malo el otro. «En resumen, el bien procede de la única Causa universal; el mal procede de muchas deficiencias parciales.»[223]

Si se dice que algunas personas desean el mal, de modo que el mal, como objeto de deseo, debe ser algo positivo, el Pseudo-Dionisio responde que todos los actos tienen por objeto el bien, pero que pueden estar equivocados, puesto que el agente puede errar en cuanto cuál sea el adecuado bien u objeto de deseo. En el caso del pecado, el pecador tiene el poder de conocer el bien verdadero y justo, de modo que su «error» le es moralmente atribuible a él mismo[224]. Además, la objeción de que la providencia debería conducir a los hombres a la virtud incluso en contra de la voluntad de éstos, es una insensatez, porque «no es digno de la Providencia violar la Naturaleza»: la Providencia provee a la libre elección, y la respeta[225].

7.¿Ortodoxia o no ortodoxia?

En conclusión, puede observarse que, aunque Ferdinand Christian Baur[226] parece haber ido demasiado lejos al decir que el Pseudo-Dionisio redujo la doctrina cristiana de la Trinidad a una mera utilización formal de términos cristianos vacía de contenido cristiano, y que en su sistema no cabe una encarnación especial, debe admitirse que hay en su pensamiento una tensión entre la filosofía neoplatónica que adoptó y los dogmas cristianos en los cuales (no tenemos una verdadera razón para negarlo) creía. El Pseudo-Dionisio intentó armonizar (y creyó lograrlo) los dos elementos, expresar teología cristiana y misticismo cristiano en un esquema y una estructura filosófica neoplatónica; pero apenas puede negarse que, cuando se producía un choque, los elementos neoplatónicos tendían a prevalecer. Uno de los principales puntos que los neoplatónicos paganos, como Porfirio, objetaban al cristianismo, era el de una peculiar y específica encarnación, y aunque, como ya he dicho, no está justificado que afirmemos que el Pseudo-Dionisio negase la encarnación, sin embargo, su aceptación de ésta no se adapta bien a su sistema filosófico, ni desempeña un gran papel en aquellas de sus obras que han llegado hasta

nosotros. Es perfectamente legítimo dudar de si los escritos del Pseudo-Dionisio hubiesen ejercido en la Edad Media la influencia que de hecho ejercieron sobre los pensadores cristianos, de no haber sido porque éstos creyeron que su autor había sido efectivamente san Dionisio de Areópago.

CAPÍTULO X
BOECIO, CASIODORO, SAN ISIDORO

1.Boecio, transmisor de ideas aristotélicas.

Si los escritos del Pseudo-Dionisio constituyeron uno de los canales por los que pasó a la Edad Media la filosofía del mundo antiguo, otro canal, en algunos aspectos complementario del anterior, estuvo constituido por los escritos de Boecio (años 480-524/525, aproximadamente), un cristiano que, después de estudiar en Atenas y desempeñar más tarde una alta magistratura en la corte del rey ostrogodo Teodorico, fue ejecutado, acusado de alta traición. He utilizado la palabra «complementario» porque, mientras el Pseudo-Dionisio ayudó a impregnar la primera filosofía medieval, especialmente la de Juan Scoto Eriúgena, de elementos tomados de la especulación neoplatónica, Boecio transmitió a los primeros medievales un conocimiento de Aristóteles, al menos en el campo de la lógica. He enumerado sus obras en mi volumen sobre la filosofía griega y romana, y no voy a repetirlas aquí; baste con recordar que tradujo al latín el Organon de Aristóteles y lo comentó, además de comentar la Eisagoge de Porfirio y de componer tratados de lógica originales. Escribió también varios opúsculos teológicos, y, mientras estuvo encarcelado, su celebrada Consolación de la Filosofía.

Es inseguro si Boecio tradujo o no, de acuerdo con su plan original, otras obras de Aristóteles aparte del Organon; pero en aquellas de sus obras que han llegado hasta nosotros, hace mención de varias destacadas doctrinas aristotélicas. Los primeros pensadores medievales se interesaron predominantemente por la discusión del problema de los universales, y tomaron como punto de partida de la misma ciertos textos de Porfirio y Boecio, mientras que apenas advirtieron las doctrinas metafísicas de Aristóteles que podían encontrarse en los escritos de Boecio.

El primer gran pensador especulativo de la Edad Media, Juan Scoto Eriúgena, debió más al Pseudo-Dionisio y a otros escritores dependientes del neoplatonismo que a cualquier influencia aristotélica, y hasta que el corpus aristotélico llegó a estar disponible en Occidente, a finales del siglo XII y comienzos del 13, no se intentó una síntesis filosófica sobre líneas aristotélicas. Pero eso no altera el hecho de que los escritos de Boecio incorporasen importantes doctrinas de Aristóteles. Por ejemplo, en

su obra teológica contra Eutiques[227], Boecio habla claramente de «materia», el substrato común de los cuerpos que fundamenta y hace posible el cambio substancial en los cuerpos, las substancias corpóreas, mientras que su ausencia en las substancias incorpóreas hace imposible la transformación de una substancia inmaterial en otra, o de una substancia corpórea en una incorpórea o viceversa. La discusión se desarrolla en un mareo teológico y con un propósito teológico, porque Boecio desea mostrar que en Cristo la naturaleza divina y la naturaleza humana son distintas y ambas reales, contra Eutiques, que sostenía que «la unión con la Divinidad implicaba la desaparición de la naturaleza humana»[228]; pero en ese contexto teológico se incluye una discusión filosófica, y las categorías empleadas en ésta son de carácter aristotélico. De una manera semejante, en el De Trinitate[229], Boecio habla de un principio correlativo a la materia, a saber, la forma. Por ejemplo, la tierra no es tierra por razón de la materia, no cualificada, sino por una forma distintiva. (Boecio traduce por «materia no cualificada» la expresión griega II-comal, tomada indudablemente de Alejandro de Afrodisia.)[230] Por otra parte, Dios, la Substancia Divina, es Forma sin materia, y no puede ser un substrato. Como pura Forma, Dios es Uno.

Igualmente, en el De Trinitate[231], Boecio presenta las diez categorías o Praedieamenta, y procede a explicar que cuando llamamos a Dios «substancia» no entendemos que sea una sustancia en el mismo sentido en que es sustancia una cosa creada: Dios es «una sustancia que es supersubstancial». De modo similar, si predicamos de Dios una cualidad, como «justo», o «grande», no queremos decir que Dios tenga una cualidad inherente, porque «en su caso, ser justo y ser Dios es una y la misma cosa», y mientras «el hombre meramente es grande, Dios es grandeza». En el Contra Eutiques[232] aparece la famosa definición boeciana de «persona», naturae rationalis individua substantia, que fue aceptada por santo Tomás y se hizo clásica en las diversas Escuelas.

2.Teología natural.

En su doctrina de la Santísima Trinidad, Boecio se apoya en gran parte en san Agustín; pero en el De Consolatione Philosophiae desarrolló en esbozo una teología natural siguiendo líneas aristotélicas, distinguiendo así implícitamente entre teología natural; la parte más elevada de la filosofía, y teología dogmática, que, a diferencia de la anterior, toma sus premisas de la Revelación. En el libro tercero[233] menciona al

menos el argumento racional para probar la existencia de Dios como Motor Inmóvil, y en el libro quinto[234] trata de la dificultad de poner de acuerdo la libertad humana con la presciencia divina. «Si Dios contempla todas las cosas, y no puede engañarse, se sigue necesariamente que su Providencia prevé lo que va a ocurrir. Por tanto, si desde la eternidad tiene conocimiento previo no solamente de las acciones de los hombres, sino también de sus propósitos y voluntades, no puede haber voluntad libre.»[235] Contestar a eso que no se trata de que los acontecimientos futuros hayan de tener lugar porque Dios los conoce, sino más bien que Dios los conoce porque tendrán lugar, no es una respuesta muy satisfactoria, puesto que implica que acontecimientos temporales y actos temporales de las criaturas son causa del conocimiento eterno de Dios. Sería mejor decir que, estrictamente hablando, Dios no «prevé» nada: Dios es eterno; la eternidad se define en una frase famosa como interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio[236], y el conocimiento de Dios es el conocimiento de lo que le está eternamente presente, de un instante que nunca se desvanece, no un preconocimiento de cosas que sean futuras para Dios. Ahora bien, el conocimiento de un acontecimiento presente no impone necesidad a ese acontecimiento, de modo que el conocimiento que Dios tiene de los actos libres del hombre, que desde el punto de vista humano son futuros, aunque desde el punto de vista divino son presentes, no convierte a tales actos en determinados o necesarios (en el sentido de no libres). La eternidad de la visión de Dios «que es siempre presente, concurre con la cualidad futura de una acción».

Boecio no bebió exclusivamente en fuentes aristotélicas, sino también en Porfirio y otros neoplatónicos, así como en Cicerón, por ejemplo, y tal vez la división de la filosofía o ciencia especulativa en física, matemáticas y teología fue tomada directamente de la Eisagoge de Porfirio; pero debe recordarse que, a su vez, Porfirio tomó muchas cosas de Aristóteles. En todo caso, si se tiene en cuenta el carácter predominantemente neoplatónico de la anterior filosofía cristiana, el elemento aristotélico en el pensamiento de Boecio es más notable y significativo que los elementos específicamente neoplatónicos. Es verdad que Boecio habla de la bondad divina y su carácter difusivo de un modo que recuerda al neoplatonismo (en el De Consolatione Philosophiae[237] dice que «la substancia de Dios no consiste en otra cosa que en bondad») y que a veces utiliza términos tales como defluere en conexión con la procesión de las criaturas a partir de Dios[238]; pero es perfectamente claro a propósito de la distinción entre Dios y el mundo, y en cuanto a la doctrina cristiana de la Creación. Así, afirma expresamente que Dios «sin cambio alguno, por el ejercicio de una voluntad conocida solamente por Sí mismo, determinó en Sí mismo formar el mundo y lo trajo al ser cuando no era absolutamente nada, no sacándolo de su propia sustancia[239], y niega que la sustancia divina in externa dilabatur[240] o «que todas las rocas que son, son Dios».[241]

3.Influencia de la Edad Media.

Boecio, pues, fue de muy considerable importancia, porque transmitió a los primeros tiempos medievales una gran parte del conocimiento de Aristóteles entonces disponible. Además, su aplicación de categorías filosóficas a la teología ayudó al desarrollo de la ciencia teológica, mientras que su utilización y definición de términos filosóficos fue un servicio tanto a la filosofía como a la teología. Finalmente, debemos mencionar la influencia ejercida por su composición de comentarios, porque ese tipo de escritos llegó a ser un método favorito de composición entre los medievales. Aunque no sea particularmente notable como filósofo original e independiente, Boecio es de sobresaliente significación como transmisor, y como un filósofo que intentó expresar doctrinas cristianas en términos tomados no solamente de los neoplatónicos, sino también de un filósofo cuyo pensamiento adquiriría una influencia predominante en la más grande de las síntesis filosóficas de la Edad Media.

4.Casiodoro y las siete artes liberales; la espiritualidad del alma.

Casiodoro (477-565/570, aproximadamente) fue discípulo de Boecio y, como su maestro, trabajó durante algún tiempo al servicio de Teodorico, rey de los ostrogodos. En su De artibus ac disciplinas liberalium litterarum (que es el libro segundo de sus Institutiones) trató de las siete artes liberales, es decir, las tres scientiae sermocinales (gramática, retórica y dialéctica) y las cuatro scientiae reales (aritmética, geometría, música y astronomía). Casiodoro no pretendía novedad u originalidad de pensamiento, sino más bien ofrecer una sinopsis del saber que había extraído de otros escritores[242], y su libro sobre dichas artes, como el de Marciano Capella, fue muy utilizado como libro de texto en la primera parte de la Edad Media. En su De Anima, Casiodoro siguió a san Agustín y a Claudiano Mamerto (muerto hacia 474) en sus pruebas de la espiritualidad del alma humana. El alma no puede ser una parte de Dios, puesto que es mudable y capaz de mal, pero tampoco es material ni puede serlo, puesto que puede tener como objeto de conocimiento lo que es espiritual, y sólo lo que es en sí mismo espiritual puede conocer lo espiritual. Como espiritual, el alma está totalmente en todo el cuerpo y totalmente en cada parte del mismo, es indivisible

e inextensa; pero opera en una determinada parte del cuerpo, por ejemplo, en un órgano sensitivo, unas veces con más intensidad y otras con menos.[243]

5.Las «Etimologías» y las «Sentencias» de san Isidoro.

Casiodoro, pues, fue mucho más un «transmisor» que un pensador original, y lo mismo puede decirse de san Isidoro (muerto hacia 636), que llegó a ser arzobispo de Sevilla en el reino visigodo, y cuya enciclopedia (los Originum seu Etymologiarum libri XX) fue muy popular en la primera Edad Media, y formaba parte de toda importante biblioteca monástica. En esa obra san Isidoro trata de las siete artes liberales, como también de un gran número de hechos y teorías científicas o cuasicientíficas sobre temas de las Escrituras, jurisprudencia, medicina, arquitectura, guerra, navegación, etc. San Isidoro manifiesta su convicción acerca del origen divino de la soberanía y la autoridad capital de la moralidad, la ley y la justicia, en la sociedad civil, incluso con respecto a la conducta y actos del monarca. Además de las Etimologías, los Libri tres sententiarum de san Isidoro (una colección de tesis teológicas y morales tomadas de san Agustín y de san Gregorio Magno) fueron también ampliamente utilizados. Su tratado sobre los números, Líber Numerorum, que trata de los números que aparecen en las Sagradas Escrituras, es, por lo general, fantasioso en extremo en los significados místicos que asigna a los números.

Segunda Parte EL RENACIMIENTO CAROLINGIO

CAPÍTULO XI EL RENACIMIENTO CAROLINGIO

1.Carlomagno.

En el año 771, la muerte de Carlomán dejó a Carlos (Carlomagno) como único gobernante de los dominios francos. La subsiguiente destrucción por Carlomagno del reino de los lombardos, y su política general, le convirtieron, a finales del siglo, en principalísimo soberano de la cristiandad occidental. Su coronación como emperador por el papa el día 25 de diciembre del año 800 simboliza el éxito de su política imperial y la culminación del poder de los francos. El Imperio franco se derrumbaría más tarde, y la corona imperial pasaría a Germanía, pero por el momento Carlomagno fue el dueño indisputado de la cristiandad occidental, y pudo poner en pie la obra de reorganización y reforma que había llegado a ser una urgente necesidad bajo la dinastía merovingia. El emperador no era simplemente un soldado, ni siquiera una simple combinación de soldado y organizador político; sentía también en su corazón la tarea de elevar el nivel cultural de sus súbditos mediante la extensión y mejora de la educación. Para ese propósito necesitaba eruditos y educadores, y como éstos no eran fáciles de obtener en el mismo reino de los francos, tuvo que importarlos del extranjero. Ya en el siglo y, la antigua cultura de la Galia romanizada estaba en completa decadencia, y en los siglos 6 y 7 había llegado a un nivel realmente muy bajo; donde había escuelas, no enseñaban sino a leer y a escribir, con algún conocimiento rudimentario de la gramática latina, aparte, desde luego, de impartir instrucción religiosa. Para remediar ese lamentable estado del saber y de la educación, Carlomagno se sirvió de eruditos extranjeros como Pedro de Pisa y Pablo el Diácono, ambos italianos. El primero parece haber sido ya de edad avanzada cuando enseñaba latín en la escuela palatina de Carlomagno, mientras que el segundo (Paul Warnefrid, el Diácono), que había llegado a Francia en 782, en una tentativa por conseguir la libertad de su hermano, prisionero de guerra, enseñó griego de 782 a 786, año en que se retiró a Monte Cassino, donde compuso su Historia de los lombardos. Otro maestro italiano en la escuela palatina fue Paulino de Aquilea, que enseñó desde 777, aproximadamente, hasta 787.

Además del grupo de gramáticos italianos podemos mencionar a dos españoles que llegaron a Francia como refugiados: Agobardo, que llegó a ser obispo de Lyón en 816, y Teodulfo, que fue obispo de Orleáns y murió en 821. El segundo conocía los

clásicos latinos, y fue él mismo poeta latino. Incidentalmente, el más antiguo manuscrito medieval conocido de Quintiliano procede de la biblioteca privada de Teodulfo. Pero desde el punto de vista de la importancia práctica en la labor educacional de Carlomagno, italianos y españoles fueron eclipsados por el famoso erudito inglés Alcuino de York.

2.Alcuino y la Escuela Palatina.

Alcuino (730-804, aproximadamente) recibió en York su primera educación. El saber había hecho progresos en Inglaterra desde el año 669, cuando Teodoro de Tarso,

un monje griego, llegó al país como arzobispo de Canterbury, y, junto con el abad Adriano, desarrolló la escuela de Canterbury y enriqueció su biblioteca. Aquella obra fue llevada adelante por hombres como Benedicto Biscop, que fundó los monasterios de Wearmouth (674) y Jarrow (682), y Aldhelm, que, después de estudiar bajo la dirección de Teodoro y Adriano, organizó el monasterio de Malmesbury en Wiltshire, del que fue abad. Pero una figura más importante de la erudición anglosajona fue el gran exegeta e historiador Beda (674-735), un sacerdote y monje de Jarrow. Debido a los trabajos del discípulo y amigo de Beda, Egberto, que llegó a ser arzobispo de York poco después de la muerte de Beda, la escuela de York se convirtió en el principal centro de educación de Inglaterra, famoso por la riqueza de su biblioteca.

Alcuino estuvo, en York, principalmente bajo el cuidado de Aelberto, en compañía del cual viajó a Roma, y encontró a Carlos en el camino. Cuando Aelberto sucedió a Egberto como arzobispo de York, en 767, el trabajo principal de la escuela recayó sobre Alcuino. Este fue enviado a Roma por Aelberto en 781, y en Parma encontró a Carlos por segunda vez; el rey aprovechó el encuentro para insistir con el erudito inglés en que entrara a su servicio. Después de recibir el permiso de su propio rey y del arzobispo, Alcuino aceptó la invitación, y en 782 se hizo cargo de la dirección de la escuela palatina, en la que se mantuvo (salvo una corta visita a Inglaterra en 786 y otra más larga de 790 a 793) hasta 796, año en que aceptó la dignidad de abad de San Martín de Tours, en la que pasó los últimos años de su vida.

Hacia el año 777, probablemente, Carlomagno escribió una carta a Baugulfo, abad de Fulda[244], en la que exhortaba al abad y a la comunidad a mantener vivo el celo por el saber, y ése es simplemente uno de los ejemplos de su solicitud constante por la causa de la educación. Pero la escuela que está particularmente asociada al

nombre de Carlomagno es la llamada escuela palatina, o de palacio, que aunque no fuese de nueva creación del emperador, debió a éste su desarrollo. Antes de su desarrollo bajo Carlomagno parece que la escuela existía con la finalidad de educar a los príncipes y niños de la familia real o de la alta nobleza en el modo de vida caballeresco; pero el emperador atendió especialmente la educación intelectual y, como un resultado de su reforma, parece que los discípulos no procedían exclusivamente del círculo de la corte. Muchos escritores franceses han pretendido que la escuela palatina fue el origen de la Universidad de París; pero debe recordarse que la corte del emperador estaba en Aachen, o Aix-la-Chapelle[245], y no en París, aunque parece que fue más tarde trasladada a París por Carlos el Calvo (muerto en 877). Como la Universidad de París se desarrolló a partir de una amalgama de las escuelas parisinas, puede decirse que la escuela palatina fue en algún sentido antepasada de la Universidad, si bien la conexión es poco estrecha.

El principal instrumento de Carlomagno en la organización de la escuela palatina fue Alcuino, por cuyos escritos podemos formarnos alguna idea del contenido de los estudios. Indudablemente, Alcuino no fue un pensador original, y sus obras didácticas, escritas en forma dialogada, se basan en su mayor parte en autores anteriores. Por ejemplo, el De Rethorica utiliza a Cicerón, con añadidos procedentes de otros autores, y en otros tratados Alcuino copia de Donato, Prisciano, Casiodoro, Boecio, san Isidoro, Beda. Pero aunque Alcuino careciese de originalidad y fuese mediocre como escritor, mereciendo apenas el título de filósofo, parece haber sido un maestro eminente y eficaz, y alguna de las figuras más conocidas del renacimiento carolingio, Rabano Mauro por ejemplo, fueron discípulos suyos. Cuando Alcuino se retiró a la abadía de San Martín de Tours, continuó su labor de maestro, como pone de manifiesto una celebrada carta al emperador en la que describe cómo sirve a algunos jóvenes la miel de las Sagradas Escrituras, y cómo trata de embriagar a otros con el vino de la literatura antigua: algunos se alimentan con las manzanas de los estudios gramaticales, y a otros les enseña el orden de los orbes brillantes que adornan los cielos azules. (Carlomagno sentía un considerable interés personal por la astronomía, y los dos hombres se escribían acerca de ese tema.)

En Tours, Alcuino enriqueció la biblioteca con copias de manuscritos que llevó allí desde York, la mejor biblioteca de la Europa occidental. También consagró su atención a la mejora del método de copiar manuscritos. En una carta de 799[246] habla de su diaria batalla con la «rusticidad» de Tours, de lo que debemos concluir que la senda de la reforma no era aún demasiado fácil. Es seguro que Alcuino atendió también a la exactitud en la copia y enmienda de los manuscritos de las Escrituras, puesto que habla explícitamente de ello en cartas a Carlomagno en 800[247] y 801[248]; pero, no es seguro qué parte tomó exactamente en la revisión de la Vulgata que fue ordenada por el emperador, y que es conocida como «la revisión de Alcuino». Dada la importante posición ocupada por el maestro en la ejecución de las reformas del emperador, es, sin embargo, muy razonable suponer que desempeñó un papel

rector en aquella importante obra, que ayudó a frenar los progresos de la corrupción de los manuscritos.

3.Otras escuelas; bibliotecas.

En cuanto al desarrollo de otras escuelas, aparte de la escuela palatina y de la de Tours, pueden mencionarse las escuelas anexas a los monasterios de St.-Gall, Corbie y Fulda. En los monasterios se proporcionaba educación no solamente a aquellos discípulos que estaban destinados a convertirse en miembros de la orden religiosa, sino también a otros discípulos, aunque parece que había dos escuelas separadas, la schola claustri, para la primera clase de discípulos, y la schola exterior, para la segunda. Así, en St.-Gall, la schola claustri estaba dentro del recinto del monasterio, mientras que la schola exterior se encontraba entre los restantes edificios. Una capitular de Ludovico Pío (817) ordenó que los monasterios tuviesen únicamente escuelas para «oblatos», pero no parece que se hiciera mucho caso de esa ordenanza.

Si se considera la escuela palatina como una clase de escuelas, las otras se dividen entonces en dos clases principales, las escuelas catedralicias, o capitulares, y las escuelas monásticas. En cuanto al conjunto de materias de estudio, o curriculum, éste consistía, aparte del estudio de la teología y la exégesis, especialmente para aquellos discípulos que se preparaban para el sacerdocio o la vida de religión, en el estudio del Trivium (gramática, retórica y dialéctica) y del Quadrivium (aritmética, geometría, astronomía y música), que comprendían las siete artes liberales. Pero era poco el trabajo nuevo u original que se hacía en tales temas. Así, la gramática, que incluía la literatura, debía estudiarse en los escritos de Prisciano y Donato, y en los libros de texto de Alcuino, por ejemplo, aunque fueron compuestos algunos comentarios sobre obras de los gramáticos antiguos por Esmaragdo, por ejemplo, y se escribieron algunas obras gramaticales poco destacadas, como el *Ars grammaticae* de Clemente Scoto, que comenzó a enseñar en la Escuela Palatina en los últimos años de Carlomagno. La lógica era estudiada también en los manuales de Alcuino, o, si se deseaba algo más, en las obras de los autores en que se basaba Alcuino, Boecio, por ejemplo. En geometría y astronomía se trabajaba poco en el siglo 9, pero la teoría de la música progresó con la Música enchiriadis, atribuida a Hoger, abad de Werden (muerto en el año 902). Las bibliotecas, por ejemplo, la biblioteca de St.-Gall, recibieron un considerable incremento en el siglo 9 incluían, aparte de las obras teológicas y religiosas que constituían el grueso de los catálogos, obras jurídicas o

gramaticales y un cierto número de autores clásicos; pero está claro que, por lo que respecta a la filosofía, la única materia estudiada era la lógica o dialéctica, que, según Aristóteles, es una propedéutica a la filosofía, no una rama de la filosofía misma. Solamente hubo un verdadero filósofo especulativo en el siglo 9, Juan Scoto Eriúgena. El renacimiento carolingio se propuso propagar el saber existente, y el que lo consiguiese fue ya algo verdaderamente notable; pero no condujo a pensamiento o especulación original, excepto en el único caso del sistema de Scoto. Si el Imperio y la civilización carolingia hubieran sobrevivido y continuado su florecimiento, habrían provocado a la larga, indudablemente, un período de creación original; pero de-hecho estaban destinados a hundirse en la nueva Edad Oscura, y sería preciso un nuevo período de renacimiento antes de que pudiera cumplirse la obra positiva, constructiva y original, de la Edad Media.

4.Rabano Mauro.

En razón de su importancia para la educación en Germania debemos mencionar, en conexión con el renacimiento carolingio, el nombre de Rabano Mauro, que nació hacia el año 776 y, después de haber sido discípulo de Alcuino, enseñó en el monasterio de Ful da, del que llegó a ser abad en 822. En 847 fue nombrado arzobispo de Mainz, y continuó en tal puesto hasta su muerte, en 856. Rabano Mauro se interesó por la educación del clero, y con tal finalidad compuso su obra De Institutione clericorum, en tres libros. Además de un tratamiento de los grados eclesiásticos, la liturgia, el aprendizaje de la predicación, etc., la obra trata también de las siete artes liberales, pero Rabano no dio en ella mayores muestras de originalidad que en su De rerum naturis, una enciclopedia derivada en gran parte de la de san Isidoro. En general, el autor germano dependió casi enteramente de escritores anteriores, como san Isidoro, Beda o san Agustín. En cuestiones exegéticas fue partidario de las interpretaciones místicas y alegóricas. En otras palabras, el Praeceptor Germaniae fue un fiel producto del renacimiento carolingio, un erudito verdaderamente entusiasta de la educación y celoso de la formación intelectual del clero, pero marcadamente falto de originalidad en su pensamiento.

CAPÍTULO XII
JUAN SCOTO ERIÚGENA. — I

1. Vida y obras.

Uno de los más notables fenómenos del siglo 9 es el sistema filosófico de Juan Scoto Eriúgena, que sobresale como una excelsa roca en mitad de un páramo. Hemos visto que en el transcurso del siglo se dio una viva actividad educativa, y, si se tienen en cuenta los materiales y las oportunidades normales en la época, un creciente interés por el saber y la erudición; pero hubo poca especulación original. Ese es un hecho que no ha de causar gran sorpresa tratándose de un período de conservación y propagación; pero es tanto más notable el que se diese súbitamente un caso aislado de especulación original en gran escala, un caso sin preparación previa y sin continuación inmediata. Si Juan Scoto se hubiese limitado a especular sobre una o dos cuestiones particulares, no tendríamos por qué mostrar tanta sorpresa; pero, de hecho, produjo un sistema, el primer gran sistema de la Edad Media. Puede decirse, sin duda, que se basó en gran medida en las anteriores especulaciones de san Gregorio de Nisa, por ejemplo, y, de modo especial, en el Pseudo-Dionisio, lo cual es indudablemente verdad; pero, cuando se lee el De divisione naturae de Eriúgena, es difícil evitar la impresión de que se presencia una lucha de una mente vigorosa, profunda y original, con las categorías y modos de pensamiento e ideas que escritores anteriores le habían legado, como el material en el cual y con el cual tenía él que trabajar, moldeándolo en un sistema e impregnando el todo con una atmósfera, un color y un tono peculiares a su propia personalidad. Sin duda es interesante, aunque no demasiado provechoso, preguntarse por las líneas de pensamiento que Scoto Eriúgena habría desplegado si hubiera vivido en un período más rico y maduro de desarrollo filosófico; en realidad, nos encontramos ante una mente de gran fuerza, trabada por las limitaciones de su tiempo y por la pobreza del material de que disponía. Además, si bien es, indudablemente, un error interpretar el sistema de Juan Scoto en términos de una filosofía muy posterior, condicionada a su vez Por el previo desarrollo del pensamiento y las circunstancias históricas de su época, por ejemplo, el sistema hegeliano, eso no nos impide esforzarnos en discernir las características peculiares del pensamiento de Scoto, que, en cierta medida, transformó el significado de las ideas y categorías que tomó en préstamo de escritores anteriores.

No sabemos mucho de la vida de Juan Scoto. Nació en Irlanda hacia el año 810, y estudió en un monasterio irlandés. «Eriúgena» significa «perteneciente al pueblo de Erin», y el término «Scoto» no debe entenderse en relación con Escocia, puesto que en el siglo 9 Irlanda era conocida como «Scotia maior», y los irlandeses como scoti. Fue sin duda en un monasterio irlandés donde adquirió su conocimiento de la lengua griega. En el siglo 9, el estudio del griego era, generalmente hablando, peculiar de los monasterios irlandeses. Beda alcanzó un suficiente conocimiento de aquella lengua, pero ni de Alcuino ni de Rabano Mauro puede decirse que supieran griego. El primero utilizó frases griegas en sus comentarios, pero, aunque debió conocer al menos el alfabeto, sus Graeca eran tomadas de los escritos de otros autores, y, en general, se ha puesto de manifiesto que la aparición de frases griegas en un manuscrito indica que su autor era irlandés o que estaba de algún modo relacionado o influido por algún escritor irlandés. La atención que se concedió a la lengua griega en St.-Gall, por ejemplo, se debió originariamente a monjes irlandeses. Sin embargo, aunque la presencia de Graeca en un manuscrito indica una influencia irlandesa directa o indirecta, y aunque el estudio del griego en el siglo 9 fuese una característica de los monasterios irlandeses, sería extremadamente temerario concluir que todos los escritores irlandeses que utilizaban frases griegas, y, aún menos, que todos los monjes irlandeses, estudiasen y supiesen griego en un sentido serio. La utilización de una frase griega no constituye, por sí misma, una prueba de verdadero conocimiento de la lengua griega, más de lo que la utilización de una frase como fait accompli es, por sí misma, una prueba de conocimiento de la lengua francesa, y el número de monjes, incluso irlandeses, que supiesen mucho más que los rudimentos de la lengua griega fue, sin duda, muy pequeño. En cualquier caso, Juan Scoto Eriúgena estaba entre ese pequeño número, como lo manifiesta claramente el hecho de que pudiese, cuando estaba en Francia, traducir del griego escritos de san Gregorio de Nisa y las obras del Pseudo-Dionisio, y que intentase incluso la composición de versos en griego. Sería absurdo considerar ese conocimiento de Juan Scoto Eriúgena como típico del siglo, ni siquiera como típico de los monasterios irlandeses; la verdad es que él fue, para el siglo 9, un notable erudito en la lengua griega.

En algún momento entre los treinta y los cuarenta años de su vida, Juan Scoto se trasladó a Francia. En todo caso, estaba en la corte de Carlos el Calvo en el año 850, y ocupaba una posición prominente en la Escuela Palatina. No hay pruebas seguras de que recibiese las órdenes sacerdotales, pero, fuese o no sacerdote, fue inducido por Hinemar, obispo de Reims, a intervenir en una disputa teológica referente a la predestinación, y el resultado fue su obra De praedestinatione, que no agradó a ninguno de los dos bandos en disputa e hizo recaer sobre su autor la sospecha de herejía. Juan Scoto dirigió entonces su atención a la filosofía, y en 858 emprendió, por encargo de Carlos el Calvo, la traducción de las obras del Pseudo-Dionisio, del griego al latín. Dichas obras habían sido regaladas al rey Luís, en 827, por el emperador de Bizancio Miguel Balbo, pero nunca habían sido adecuadamente

traducidas. Juan Scoto se propuso entonces no sólo traducirlas, sino también comentarlas, y en realidad publicó comentarios a los escritos del Pseudo-Dionisio, excepto al De Mystica Theologia, aunque el papa Nicolás I formuló su queja porque la publicación se hubiese hecho sin ninguna referencia a él. Juan Scoto publicó también traducciones de las Ambigua, de Máximo el Confesor, y del De hominis opificio, de san Gregorio de Nisa, y parece que más tarde comentó el evangelio de san Juan, y el De Consolatione Philosophiae y opúsculos teológicos de Boecio.

Pero la obra por la que Scoto es famoso es el De divisione naturae, que se compuso probablemente entre 862 y 866. Esa obra consta de cinco libros, y está escrita en forma dialogada, una forma de composición que era entonces popular, y que fue muy utilizada por Alcuino y otros. No es una obra muy fácil de interpretar, puesto que el intento del autor de expresar las enseñanzas cristianas y la doctrina filosófica de san Agustín en líneas sugeridas por el Pseudo-Dionisio y la filosofía neoplatónica deja dudas sobre si Juan Scoto fue un cristiano ordoxo o estuvo muy cerca, o llegó plenamente, a ser un panteísta. Los eruditos que mantienen sus intenciones ortodoxas pueden hacer referencia a enunciados como el de que «la autoridad de las

Sagradas Escrituras debe ser aceptada en todas las cosas»[249], pero los que mantienen que el autor vio la filosofía como superior a la teología, y anticipó el racionalismo hegeliano, pueden indicar, por ejemplo, el juicio[250] de que «toda autoridad» (por ejemplo, la de los Padres) «que no es confirmada por la verdadera razón, parece ser débil, mientras que la verdadera razón no necesita apoyarse en ninguna autoridad». Pero no es provechoso discutir la cuestión de la interpretación antes de haber expuesto la doctrina del De divisione naturae, aunque sea correcto indicar de antemano el hecho de que su debida interpretación está en disputa.

Parece que Juan Scoto, no sobrevivió a Carlos el Calvo, el cual murió en 877. Hay diversas historias acerca de la última parte de su vida, proporcionadas por cronistas, por ejemplo, la de que llegó a ser abad de Athelney y fue asesinado por los monjes, pero parece haber pocas pruebas de la veracidad de tales historias, y probablemente son leyendas o se deben a confusión con algún otro Juan.

CAPÍTULO XIII JUAN SCOTO ERIÚGENA. — II

1.La Naturaleza.

Al comenzar el libro primero del *De divisione naturae*, Juan Scoto explica, por boca del Maestro, en un diálogo que tiene lugar entre un Magister y un Discipulus, lo que él entiende por «Naturaleza», a saber, la totalidad de las cosas que son y las cosas que no son, y ofrece diversos modos de hacer esa división general. Por ejemplo, las cosas que son percibidas por los sentidos o que son penetrables por el intelecto son las cosas que son, mientras que los objetos que trascienden el poder del entendimiento son las cosas que no son. O también, las cosas que permanecen ocultas en sus semina, aún no actualizadas, «no son», mientras que las cosas que se han desarrollado a partir de sus semillas, «son». O también, los objetos que son solamente objeto de la razón puede decirse que son las cosas que son, mientras que los objetos que son materiales, sometidos al espacio y al tiempo y a la disolución, pueden ser llamadas las cosas que no son. También la naturaleza humana, considerada en tanto que enajenada de Dios por el pecado, puede decirse que «no es», mientras que cuando se reconcilia con Dios por la gracia, comienza a «ser».

El término «Naturaleza» significa, pues, para Juan Scoto Eriúgena no solamente el mundo natural, sino también Dios y la esfera sobrenatural denota toda la realidad[251]. Cuando, en consecuencia, afirma[252] que la naturaleza se divide en cuatro especies, a saber, Naturaleza que crea y no es creada, Naturaleza que es creada y crea, Naturaleza que es creada y no crea, y Naturaleza que ni crea ni es creada, presentando así a Dios y a las criaturas como especies de la Naturaleza, puede parecer que afirma una doctrina monista, y, en realidad, si esas palabras se toman en su significación literal, tendremos que concluir que así lo hizo. No obstante, a comienzos del libro 2, en un período largo y algo complicado, pone en claro que no es su intención afirmar que las criaturas sean realmente una parte de Dios, o que Dios sea un género cuyas especies serían las criaturas, aunque mantiene la cuádruple división de «la Naturaleza», y dice que Dios y las criaturas pueden ser considerados como formando juntamente una universitas, un «universo» o totalidad. Puede concluirse con certeza que Juan Scoto no intenta formular una doctrina de monismo panteísta, o negar la distinción entre Dios y las criaturas, aunque su racionalización o explicación filosófica de la salida de las criaturas de Dios y su regreso a Este puede,

tomada en sí misma, implicar un panteísmo y una negativa de la distinción.

2.Dios y la Creación.

La «Naturaleza que crea y no es creada» es, desde luego, Dios, en sí mismo, Causa de todas las cosas, pero El mismo incausado. El es el principio primero, el comienzo, puesto que todas las criaturas proceden de El; el «medio» (médium), puesto que las criaturas subsisten y se mueven en El y a través de El; y el fin o causa final, puesto que El es el término del movimiento de desarrollo y autoperfección de las criaturas[253]. Es la causa primera, que trae a las criaturas a la existencia desde un estado de no existencia, a partir de la nada (de nihilo)[254]. Tal doctrina de Dios está de acuerdo con la teología cristiana, y contiene una clara enunciación de la trascendencia y de la existencia a se de Dios; pero Scoto Eriúgena prosigue diciendo que puede decirse que Dios es creado en las criaturas, que es hecho en las cosas que El hace, que empieza a ser en las cosas que empiezan a ser. Constituiría, sin embargo, un anacronismo suponer que Scoto formula un panteísmo evolutivo, o que mantiene que la Naturaleza, en su sentido ordinario, es Dios-en su-alteridad, porque luego explica[255] que cuando él dice que Dios se hace en las criaturas lo que quiere decir es que Dios «aparece», o se manifiesta, en las criaturas, que las criaturas son una teofanía. Alguna de las ilustraciones de que se vale son, en verdad, algo desafortunadas desde el punto de vista ortodoxo, como cuando dice que lo mismo que el intelecto humano, cuando procede a actualizarse en el sentido de pensar actualmente, puede decirse que se hace en sus pensamientos, así puede decirse que Dios se hace en las criaturas que proceden de El, una ilustración que parece implicar que las criaturas son actualizaciones de Dios; pero, sean como sean las ilustraciones de que se vale Scoto, y por muy influido que esté por la tradición filosófica derivada del neoplatonismo, parece claro que su intención al menos fue conservar la distinción real entre Dios y las criaturas, y que Dios, en relación con la creación, es Natura quae creat et non creatur. Juan Scoto subraya enérgicamente la verdad de esa fórmula.

3.Conocimiento de Dios por las vías afirmativa y negativa: inaplicabilidad de las categorías a Dios.

Para alcanzar algún conocimiento de la *Natura quae creat et non creatur*, puede hacerse uso de las vías afirmativa (καταφατική) y negativa (απ οατική). Cuando se utiliza el método negativo, se niega que la substancia o esencia divina sea ninguna de aquellas cosas «que son», es decir, que pueden ser entendidas por nosotros; cuando se utiliza el método afirmativo se predican de Dios aquellas cosas «que son», en el sentido de que la causa se manifiesta en el efecto[256]. Ese método bifronte de teología fue tomado por Scoto Eriúgena del Pseudo-Dionisio, según él mismo afirma claramente[257], y del mismo escritor tomó la idea de que Dios no puede ser llamado, por ejemplo, Verdad, o Sabiduría, o Esencia, sino más bien Superverdad, o Supersabiduría, o Superesencia, puesto que ningún nombre tomado de las criaturas puede ser aplicado a Dios en su sentido propio y estricto: se aplican a Dios metaphorice o translative. Además, en un pasaje inmediato al anterior[258], Scoto Eriúgena se entrega a una muy ingeniosa pieza de dialéctica del carácter inefable e incomprensible de la Divinidad, y que el método negativo es el fundamental. Por ejemplo, valiéndonos del método afirmativo, decimos que Dios es Sabiduría, mientras que por la vía negativa decimos que Dios no es sabiduría, y, a primera vista, parece que eso es una contradicción; pero, en realidad, cuando decimos que Dios es Sabiduría, utilizamos la palabra «sabiduría» en un sentido «metafórico» (un sentido «analógico», dirían los escolásticos), mientras que cuando decimos que Dios no es sabiduría, utñizamos esa palabra en su sentido propio y primario (es decir, en el sentido de sabiduría humana, la única sabiduría de la que tenemos experiencia directa). Así pues, no hay verdadera contradicción, sino solamente en las palabras, y puede reconciliarse al llamar a Dios Supersabiduría. Ahora bien, si juzgamos por las palabras, predicar de Dios Supersabiduría parece ser un acto de la mente en práctica de la vía afirmativa, pero si examinamos la cuestión más de cerca llegamos a ver que, aunque la frase pertenece formal y verbalmente a la via affirmativa, la mente no tiene contenido alguno, ninguna idea, que corresponda a la palabra «super», de modo que en realidad la frase pertenece a la via negativa, y la adición de la palabra «super» como prefijo a la palabra «sabiduría» equivale realmente a una negación. Desde un punto de vista verbal no hay negación alguna en el predicado «Supersabiduría», pero en relación con el contenido de la mente hay una negación. La vía negativa es, pues, fundamental y como no pretendemos definir lo que es en sí mismo el «super», la inefabilidad e incomprensibilidad de Dios no sufre menoscabo. Desde luego, si decimos que el uso de la palabra «super» equivale simple y exclusivamente a una negación, se nos presenta la objeción obvia (que podría presentar un positivista lógico) de que no hay en nuestras mentes significado alguno cuando utilizamos la frase, que la frase es no significativa. Pero Scoto Eriúgena, aunque no discute

realmente esa dificultad, proporciona una respuesta cuando indica que cuando decimos que Dios es, por ejemplo, supersabiduría, entendemos que es más que sabiduría. En tal caso, la adición de «super» no puede equivaler simplemente a una negación, puesto que podemos decir «una piedra no es sabia», y es ciertamente algo distinto lo que entendemos cuando decimos «Dios no es sabio» y cuando decimos «una piedra no es sabia»; lo que entendemos es que si se toma «sabio» con referencia a la sabiduría humana, entonces Dios no es sabio, en el sentido de que El es más que sabiduría humana, mientras que una piedra no es sabia en el sentido de que es menos que sabia. Ese pensamiento parece indicado por el propio Scoto en su ejemplo final: «[Dios] es esencia», una afirmación; «no es esencia», una negación; «es superesencial», una afirmación y una negación al mismo tiempo[259]. La tesis y la antítesis se reconcilian así dialécticamente en la síntesis.

Así pues, si a Dios no puede llamársele propiamente «sabio», término que no se predica de las cosas puramente materiales, mucho menos puede predicarse de El ninguna de las diez categorías de Aristóteles, que se encuentran en objetos puramente materiales. Por ejemplo, es seguro que la cantidad no puede ser predicada de Dios, puesto que la cantidad implica dimensiones, y Dios no tiene dimensión alguna, y no ocupa espacio[260]. Propiamente hablando, Dios no es ni siquiera substancia o oúcta, porque El es infinitamente más que substancia, aunque puede ser llamado substancia translative, en cuanto que El es el creador de todas las substancias. Las categorías se encuentran en, y tienen aplicación a, las cosas creadas, y son estrictamente inaplicables a Dios; ni tampoco el predicado «Dios» es un género, ni una especie, ni un accidente. Así pues, Dios trasciende los predicamentos y los predicables, y en ese aspecto está claro que Scoto Eriúgena no es monista, antes bien, subraya la trascendencia divina del mismo modo en que lo había hecho el Pseudo-Dionisio. La teología de la Santísima Trinidad nos enseña ciertamente que en Dios se encuentra relación, pero de ahí no se sigue que las relaciones en Dios caigan bajo la categoría de relación. La palabra se utiliza metaphorice o translative, y, cuando se aplica a las Personas divinas, no se utiliza en su sentido propio e inteligible: las «relaciones» divinas son más que relaciones. Finalmente, aunque podemos aprender por las criaturas que Dios es, no podemos aprender qué es. Aprendemos que es más que substancia, más que sabiduría, y así sucesivamente; pero qué sea ese «más», qué es lo que quiere decir substancia o sabiduría cuando se aplican a Dios, eso no podemos saberlo, porque Dios trasciende de todo entendimiento, sea el de los ángeles o el del hombre.

4.¿Cómo, entonces, puede decirse que Dios ha hecho el Mundo?

Pero aunque la doctrina de la inaplicabilidad de las categorías a Dios parece situar más allá de toda duda la trascendencia de Dios y la clara distinción entre Dios y las criaturas, la consideración de las categorías de facere y pati parece conducir a Scoto Eriúgena a una conclusión muy diferente. En una discusión extraordinariamente ingeniosa[261] muestra, lo que es bastante obvio, que pati no puede ser predicado de Dios, y al mismo tiempo argumenta que tanto facere como pati implican movimiento o cambio. ¿Es posible atribuir movimiento a Dios? No, no es posible. Entonces, tampoco el hacer puede ser atribuido a Dios. Pero, en ese caso, ¿cómo podríamos explicar la doctrina de las Escrituras de que Dios hizo todas las cosas? En primer lugar, no podemos suponer que Dios existiese antes de hacer el mundo, porque, si así fuera, no sólo el mismo Dios habría estado en el tiempo, sino que, además, su propio hacer habría sido un accidente que le habría incrementado, y ambos supuestos son imposibles. Así pues, el hacer de Dios debe ser coeterno con El mismo. En segundo lugar, aunque el hacer sea eterno e idéntico a Dios, y no un accidente de Dios, no podemos atribuir movimiento a Dios, y el movimiento está implicado en la categoría de «hacer». ¿Qué significa, pues, decir que Dios hizo todas las cosas? «Cuando oímos que Dios hace todas las cosas, debemos entender no otra cosa sino que Dios es en todas las cosas, es decir, que es la esencia de todas las cosas. Porque solamente El es verdaderamente, y todo aquello que con verdad se dice que es en las cosas que son, es Dios solo.»[262] Semejante fórmula parece acercarse mucho, para decirlo de un modo suave, al panteísmo, a la doctrina de Spinoza, y no es sorprendente que Scoto ponga como prefacio de ese pasaje ciertas observaciones sobre la relación entre la razón y la autoridad[263]. Dice el Eriúgena que la razón es anterior a la autoridad, y que la verdadera autoridad es simplemente «la verdad encontrada por el poder de la razón, y transmitida en escritos por los Padres para uso de la posteridad». La conclusión es que las palabras, expresiones y enunciados de la Escritura, por muy adecuadas que sean para los iletrados, han de ser racionalmente interpretados por los que son capaces de hacerlo. En otras palabras, Scoto Eriúgena no se piensa a sí mismo como no ortodoxo, ni tiene intención de serlo, pero su interpretación filosófica de las Escrituras parece equivaler a veces a la raciónalización de éstas, y a la posición de la razón por encima de la autoridad y de la fe. Sin embargo, ese punto de vista no debe ser demasiado acentuado. Por ejemplo, a pesar del pasaje panteísta antes citado, Scoto procede a reafirmar la creación a partir de la nada, y queda así claro que cuando él se niega a decir que Dios ha hecho o hace el mundo no está tratando de negar la creación, sino más bien de negar que Dios haga en el único sentido en el que nosotros entendemos «hacer», a saber, el de un accidente, subsumible bajo una categoría particular. La existencia y la esencia de Dios y su acto de hacer son

ontológicamente una y la misma cosa[264], y todos los predicados que aplicamos a Dios significan realmente la Superesencia única e incomprensible.[265]

La verdad del asunto parece ser que Juan Scoto, al mismo tiempo que mantiene la distinción entre Dios y las criaturas, desea mantener la concepción de Dios como la única realidad omnieomprensiva, al menos cuando Dios es considerado altiori theoria. Así, Scoto indica[266] que las divisiones primera y cuarta de la «Naturaleza». (Natura, quae creat et non creatur, y Natura quae nec creat nec cratur), se verifican únicamente en Dios, como causa eficiente primera y como causa final, mientras que las divisiones segunda y tercera (Natura quae et creatur et creat, y Natura quae creatur et non creat), se verifican solamente en las criaturas; pero continúa diciendo[267] que, en tanto que cada criatura es una participación de Quien existe sólo en Sí mismo, toda la naturaleza puede reducirse al único Principio, y Creador y criatura pueden ser considerados como una sola cosa.

5.Las Ideas divinas en el Verbo.

La segunda división principal de la Naturaleza (*Natura quae et creatur et creat*) se refiere a las «causas primordiales», llamadas por los griegos irpcoxótuTra, íSéai, etcétera[268]. Esas causas primordiales opraedestinationes son las causas ejemplares de las especies creadas, y existen en la Palabra o Verbo de Dios: son, en realidad, las ideas divinas, los prototipos de todas las esencias creadas. Entonces, ¿cómo puede decirse que son «creadas»? Lo que piensa Scoto es que la generación eterna del Verbo o Hijo de Dios supone la constitución eterna de las ideas arquetípicas o causas ejemplares en el Verbo. La generación del Verbo no es proceso temporal, sino eterno, e igualmente lo es la constitución de las praedestinationes: la prioridad del Verbo, abstractamente considerada, a los arquetipos, es una prioridad lógica; no una prioridad temporal. La emergencia de aquellos arquetipos es, así, parte de la procesión eterna del Verbo por «generación», y solamente en ese sentido se dice que son creados[269]. Sin embargo, la prioridad lógica del Verbo a los arquetipos y la dependencia de los arquetipos respecto del Verbo significa que, aunque nunca hubo un tiempo en el que existiese el Verbo sin los arquetipos, éstos no son omnino coaeternae (causae) con el Verbo.[270]

¿En qué sentido, pues, puede decirse que las causas primordiales son creadas? Si hubiera que ceñirse a enunciados como el de que el upcoTOTunov se difunde

(diffunditur) a través de todas las cosas dándoles esencia, o el de que penetra todas las cosas que ha hecho[271], habría que inclinarse a una interpretación panteísta; sin embargo, Scoto Eriúgena repite[272] que la Santísima Trinidad «hizo a partir de la nada todas las cosas que hizo», lo que implicaría que los prototipos son causas solamente en el sentido de causas ejemplares. Nada es creado excepto lo que fue eternamente preordenado, y esas praeordinationes eternas, o 0£ia 0r)Ár)|iaTa, son los prototipos. Todas las criaturas «participan» en los arquetipos, por ejemplo, la sabiduría humana en la Sabiduría-en-sí-misma[273]. Scoto tomó para su doctrina copiosos préstamos del Pseudo-Dionisio y de Máximo, y parece que se esforzó en reconciliar su especulación filosófica con la teología cristiana ortodoxa; pero su lenguaje tiende a dar la impresión de un esfuerzo excesivo, y parece como si su pensamiento, a pesar de sus intenciones ortodoxas, se inclinase a una forma de panteísmo filosófico. La ortodoxia de sus intenciones parece bastante clara por las frecuentes cautelae de su estilo.

¿Hay real y ontológicamente una pluralidad de praedestinationes en el Verbo? Scoto Eriúgena contesta negativamente[274]. Los números proceden de la monas o unidad, y en su procesión se multiplican y reciben un orden. Pero considerados en su origen, en la mónada, no forman una pluralidad, sino que están indivisos unos de otros. Así, las causas primordiales, según existen en el Verbo, son una y no realmente distintas, aunque en sus efectos, que son una pluralidad ordenada, son múltiples. La mónada no se aminora ni padece cambio o disminución por la derivación de sus efectos, aun cuando, desde otro punto de vista, éstos están contenidos en aquélla. Aquí el Eriúgena se adhiere al punto de vista neoplatónico, según el cual el principio no sufre cambio ni disminución alguna por la emanación del efecto, y parece que su filosofía experimenta la misma tensión que puede observarse en el neoplatonismo, a saber, la tensión entre una teoría emanacionista y la negativa a admitir que la emanación o procesión aminore la integridad del principio.

6.Las criaturas como participaciones y teofanías.

La *Natura quae creatur et non creat*, consiste en las criaturas, exteriores a Dios, que forman el mundo de la naturaleza en el sentido limitado de esta palabra, un mundo hecho por Dios a partir de la nada. Juan Scoto llama a esas criaturas «participaciones», y afirma que participan en las causas primordiales, así como éstas

a su vez participan inmediatamente en Dios[275]. Las causas primordiales, pues, miran hacia arriba, hacia el principio último, y hacia abajo hacia sus efectos múltiples, lo cual es evidentemente una doctrina que huele a la teoría neoplatónica de la emanación. «Participación» significa, sin embargo, «derivación a partir de», e interpretando el griego iíetoxtÍ o iígtouoícx en el sentido de lisraéxouaa, o jjGTaouaia (post-essentia, o secunda essentia), el Eriúgena dice que la participación no es sino la derivación de una esencia segunda a partir de una esencia más elevada[276]. Así como el agua brota de una fuente y cae en el lecho del río, así la bondad, la vida, la esencia, etc., de Dios, que están en la fuente de todas las cosas, fluyen ante todo en las causas primordiales y las hacen ser, y luego discurren, a través de éstas, hacia sus efectos[277]. Se trata de una metáfora claramente emanacionista, y Scoto Eriúgena concluye que Dios es todo cuanto verdaderamente es, puesto que Él hace todas las cosas y se hace en todas las cosas, «como dice san Dionisio el Areopagita»[278]. La bondad divina se difunde progresivamente a través del universo de la creación, de tal modo que «hace todas las cosas y se hace en todas las cosas y es todas las cosas»[279]. Eso tiene el exacto sonido de una doctrina panteísta de tipo emanativo; pero Scoto Eriúgena mantiene igualmente que la bondad divina creó todas las cosas a partir de la nada, y explica que ex nihilo no supone la preexistencia de material alguno, formado o informe, al que pudiera llamarse nihil; nihil significa más bien la negación o ausencia de toda esencia o substancia, y de todas las cosas que han sido creadas. El Creador no hizo el mundo *ex aliquo*, sino de *omnino nihilo*.[280] También aquí, pues, el Eriúgena trata de combinar la doctrina cristiana de la creación y de la relación de las criaturas a Dios con la filosofía emanacionista neoplatónica, y esa tentativa de combinación es lo que da razón a la diferencia de interpretaciones, según se considere como más fundamental uno u otro, de los dos elementos de su pensamiento.

Esa tensión se hace aún más clara por la siguiente consideración. Las criaturas constituyen no solamente una «participación» de la bondad divina, sino también la teofanía o automanifestación divina. Todos los objetos del intelecto o de la sensación son «la aparición de lo que no aparece, la manifestación de lo oculto, la afirmación de lo negado (referencia a la via negativa), la comprensión de lo incomprensible, la expresión de lo inefable, la aproximación de lo inaproximable, el entendimiento de lo ininteligible, el cuerpo de lo incorpóreo, la esencia de lo superesencial, la forma de lo informe», etc.[281] Así como la mente humana, en sí invisible, se hace visible o manifiesta en las palabras; escritos y gestos, así el Dios invisible e incomprensible se revela a sí mismo en la naturaleza, la cual es, en consecuencia, una verdadera teofanía. Ahora bien, si la creación es una teofanía, una revelación de la bondad divina, que es en sí misma incomprensible, invisible y oculta, ¿no sugiere tal cosa una nueva interpretación del nihilum del que procede la creación? Consecuentemente, Scoto Eriúgena explica en un pasaje posterior[282] que nihilum significa «la inefable, incomprensible e inaccesible claridad de la bondad divina», porque aquello que es

incomprensible puede, per exeellentiam, ser llamado nihilum, «nada», de modo que cuando Dios comienza a aparecer en sus teofanías puede decirse que procede ex nihilo in aliquid. Puede decirse que la bondad divina considerada en sí misma es omnino nihil, aunque en la creación llega a ser, «puesto que es la esencia del universo entero». Sería en verdad un anacronismo adscribir a Scoto Eriúgena una doctrina del Absoluto, y concluir que lo que quiere decir es que Dios, considerado en sí mismo aparte de las «teofanías», es una abstracción lógica; pero parece que dos líneas distintas de pensamiento están presentes en sus enseñanzas sobre la creación, a saber, la doctrina cristiana de la creación libre «en el tiempo» y la doctrina neoplatónica de una difusión necesaria de la bondad divina por vía de «emanación». Probablemente él intentó mantener la doctrina cristiana, pero al mismo tiempo consideró que daba una legítima explicación filosófica de la misma. Tal actitud resultaría, sin duda, facilitada por el hecho de que en su época no existía una clara distinción entre teología y filosofía y las respectivas esferas de una y otra, con la consecuencia de que un pensador podía, sin ser lo que hoy llamaríamos un racionalista, aceptar un dogma revelado como el de la Trinidad, y proceder a continuación con la mayor buena fe a «explicarlo» o deducirlo, de tal modo que la explicación cambiara prácticamente el dogma en otra cosa distinta. Si queremos llamar a Juan Scoto Eriúgena un hegeliano antes de Hegel, debemos recordar que es extraordinariamente poco verosímil que él se diese cuenta de lo que estaba haciendo.

La relación precisa de la naturaleza creada a Dios en la filosofía de Scoto Eriúgena no es cuestión fácil de determinar. Que el mundo sea eterno en un sentido, a saber, en sus rationes, en las causas primordiales, en la voluntad creadora de Dios, no ocasiona dificultad alguna, y si el autor, cuando sostiene que el mundo es a la vez eterno y creado, quisiese decir simplemente que en tanto que preconocido y querido por Dios es eterno, mientras que en tanto que hecho es temporal y exterior a Dios, no habría de qué sorprenderse; pero Scoto mantiene que el mundo no está fuera de Dios, y que es a la vez eterno y creado dentro de Dios[283]. Por lo que respecta al primer punto, que el mundo no es extra Deum, debe entenderse en términos de la teoría de la participación y la «asunción» (est igitur participatio divinae essentiae assumptio)[284]. Como las criaturas derivan de Dios y deben a Dios toda la realidad que poseen, aparte de Dios son nada, de modo que, en ese sentido, puede decirse que no hay nada fuera de Dios: si la actividad divina fuese retirada, las criaturas cesarían de ser. Pero debemos ir más adelante[285]. Dios vio desde la eternidad todo lo que El quería crear. Ahora bien, si Dios vio a las criaturas desde toda la eternidad, también las hizo desde toda la eternidad, puesto que visión y operación son una misma cosa en Dios. Además, así como vio las criaturas en sí mismo, las hizo en sí mismo. Debemos concluir, pues, que Dios y las criaturas no son distintos, sino uno y lo mismo (unum et id ipsum), la criatura subsistiendo en Dios, y Dios siendo creado en la criatura, «de una maravillosa e inefable manera». Dios, pues, «contiene y comprende en Sí mismo la naturaleza de todas las cosas sensibles, no en el sentido de que contenga de Sí

mismo algo aparte de Sí mismo, sino en el sentido de que El es substancialmente todo lo que El contiene, y la substancia de todas las cosas visibles es creada en El»[286]. Es en ese preciso punto donde Scoto Eriúgena ofrece su interpretación de la «nada», a partir de la cual proceden las criaturas, como la bondad divina[287], y concluye que Dios es todas las cosas, que a partir de la Superesencialidad de su naturaleza (in qua dieitur non essé), es creado por sí mismo en las causas primordiales, y luego en los efectos de las causas primordiales, en las «teofanías»[288]. Finalmente, al término del orden natural, Dios atrae a todas las cosas de regreso a sí mismo a la naturaleza divina de la que proceden, siendo así Causa Primera y Causa Final, omnia in ómnibus.

Puede plantearse la objeción de que Scoto dice en primer lugar que Dios es Natura quae crear et non creatur, y luego procede a identificar con Dios la Natura quae creator et non creat ¿cómo pueden reconciliarse esas dos posiciones? Si consideramos la naturaleza divina como es en sí misma, vemos que es sin causa, ávapxos y ccvatrios;[289] pero al mismo tiempo es la causa de todas las criaturas: tenemos, pues, derecho a llamarla «la Naturaleza que crea y no es creada». Desde otro punto de vista, considerado Dios como Causa Final, como término del ritmo del proceso cósmico, puede llamársele «Naturaleza que ni crea ni es creada». Por otra parte, considerado como saliendo de las escondidas profundidades de su naturaleza y empezando a «aparecer», aparece en primer lugar en las causas primordiales o rationes aeternae. Estas son idénticas al Verbo, que las contiene, de modo que al «crear» las causas primordiales, o principios de las esencias, Dios se aparece a sí mismo, se hace consciente de sí mismo y se crea a sí mismo, es decir, engendra el Verbo y las rationes contenidas en el Verbo. Dios es así «Naturaleza que crea y es creada». En el segundo estadio de la teofanía o procesión divina, Dios llega a ser en los efectos de las causas primordiales, y es de ese modo «Naturaleza que es creada», mientras que, como esos efectos tienen un término e incluyen en conjunto a todos los efectos creados, de tal manera que no hay ya más efectos, Dios es también «Naturaleza que no crea».[290]

7.Las criaturas están en Dios.

La explicación alegórica dada por Scoto del relato bíblico de los seis días de la creación[291], que él explica en términos de su propia filosofía, le lleva, en el libro

cuarto, a su doctrina del hombre. Podemos decir del hombre que es un animal, pero podemos decir también que no es un animal[292], puesto que si comparte con los animales las funciones de nutrición, sensación, etc., tiene también la facultad de la razón, que le es peculiar y le eleva por encima de todos los animales. Sin embargo, no hay en el hombre dos almas, un alma animal y un alma racional; hay una sola alma racional, que es simple y está enteramente presente en todas las partes del cuerpo, realizando sus diversas funciones. Scoto Eriúgena favorece, pues, la definición del hombre como animal rationale, entendiendo por animal el género, y por rationale la diferencia específica. Por otra parte, el alma humana está hecha a imagen de Dios, es semejante a Dios, y esa semejanza a Dios expresa la verdadera substancia y esencia del hombre. Tal como existe en cada uno de los hombres reales, es un efecto; tal como existe en Dios, es una causa primordial, aunque ésos son solamente dos modos de considerar la misma cosa[293]. Desde ese punto de vista, el hombre puede ser definido como Notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta.[294]

El hecho de que esa substancia del hombre, la semejanza a Dios o participación en Dios, existe, puede ser conocido por la mente humana, del mismo modo que la mente humana puede conocer que Dios existe, pero la mente humana no puede conocer lo que es su substancia, lo mismo que no puede conocer lo que es Dios. Así pues, mientras que, desde un punto de vista, el hombre es definible, desde otro punto de vista es indefinible, ya que la mente o razón del hombre está hecha a imagen de Dios, y la imagen, como el mismo Dios, sobrepasa nuestro poder de comprensión. En esa discusión de la definición del hombre podemos discernir elementos aristotélicos, y también elementos neoplatónicos y cristianos, que dan origen a diferentes actitudes o modos de ver la cuestión.

Scoto Eriúgena subraya el hecho de que el hombre es el microcosmos de la creación, puesto que resume en sí mismo el mundo material y el mundo espiritual, compartiendo con los vegetales las facultades de crecimiento y nutrición, con los animales las facultades de sensación y reacción emocional, con los ángeles la facultad del entendimiento; el hombre es realmente lo que Posidonio llamó el vínculo o Sécaos, el eslabón entre lo material y lo espiritual, entre la creación visible y la invisible. Desde ese punto de vista se puede decir que todo género animal está en el hombre, más bien que el hombre esté en el género animal.[295]

8.Naturaleza del hombre.

El cuarto estadio del proceso de la Naturaleza es el de la *Natura quae nec creat nec creatur*, a saber, Dios como el término y fin de todas las cosas, Dios todo en todo. Ese estadio es el del regreso a Dios, el movimiento correspondiente al de la procesión a partir de Dios, porque hay un ritmo en la vida de la Naturaleza, y el mundo de las criaturas que procede de las causas primordiales, regresará a dichas causas. «Porque el final de todo el movimiento es su principio, puesto que no es terminado por otro fin sino por su principio, a partir del cual comienza el movimiento y al que constantemente desea regresar y alcanzar en él el reposo. Y eso debe entenderse no solamente de las partes del mundo sensible, sino del mundo entero. Su fin es su principio, el que el mundo desea, y al encontrar el cual dejará de ser, no por perecer su substancia, sino por su regreso a las ideas (rationes), de las cuales procede.»[296] El proceso es, pues, un proceso cósmico, y afecta a toda la creación, aunque la materia mutable y no espiritualizada, que Scoto Eriúgena, siguiendo a san Gregorio de Nisa, concebía como un complejo de accidentes y como apariencia[297], perecerá.

9.Regreso de todas las cosas a Dios.

Al lado del proceso cósmico de la creación como un todo, hay un tema específicamente cristiano (aunque Scoto, con cierta frecuencia, lo «racionaliza» algo), el del regreso del hombre a Dios. El hombre caído es llevado de nuevo a Dios por el Logos encarnado, que ha asumido la naturaleza humana y redimido a todos los hombres en esa naturaleza humana; y el Eriúgena subraya la solidaridad de la humanidad tanto en la caída de Adán como en la resurrección de Cristo. Cristo lleva de nuevo la humanidad a Dios, aunque no todos se unen a Dios en el mismo grado, porque, aunque Cristo redimió a toda la naturaleza humana, «a algunos les restaura al primer estado de la naturaleza humana, mientras que a otros les deifica por encima de la naturaleza humana»; sin embargo, en nadie, excepto en el mismo Cristo, se une substancialmente la naturaleza humana con la Divinidad[298]. Scoto afirma así el carácter único de la Encarnación y de la relación de la naturaleza humana de Cristo a la Divinidad, aunque, cuando presenta las etapas del regreso de la naturaleza humana a Dios, parece manifestarse otro punto de vista menos ortodoxo. Tales etapas son:[299] 1) la disolución del cuerpo humano en los cuatro elementos del mundo sensibles; 2) la resurrección del cuerpo; 3) el cambio del cuerpo en espíritu; 4) el regreso de la naturaleza, en su totalidad, a las causas primordiales eternas e inmutables, y 5) el

regreso de la naturaleza y de las causas primordiales a Dios. «Porque Dios será todo en todo, cuando nada exista, sino sólo Dios.» Sin embargo, aunque a primera vista ese último modo de ver parece enteramente inconsecuente con la teología ortodoxa, y, de modo especial, con la posición única de Cristo, está claro que Scoto Eriúgena no pretende afirmar una real absorción panteísta en Dios, puesto que dice a continuación que no se refiere a un perecer de la substancia individual, sino a su elevación. Se vale del ejemplo del hierro calentado hasta la fusión, y observa que, aunque puede decirse que el hierro ha sido transmutado en fuego, la substancia del hierro permanece. Así, cuando, por ejemplo, dice que el cuerpo humano se cambia en espíritu, a lo que se refiere es a la glorificación o «espiritualización» del cuerpo humano no a una especie de transubstanciación. Además, debe recordarse que Juan Scoto afirma expresamente que basa sus enseñanzas en la doctrina de san Gregorio de Nisa y de su comentarista Máximo, por lo que dichas enseñanzas deben ser entendidas a la luz de tal afirmación. Y para que no se piense, dice, que olvida enteramente a los latinos en favor de los griegos, añade el testimonio de san Ambrosio. Aunque los cielos y la tierra perecerán y pasarán (interpretándose el perecer como un reditus in causas, que significa la desaparición del mundo material engendrado), eso no significa que las almas individuales de los hombres, en su reditus in causas, dejen de existir; su deificatio no significa su absorción substancial en Dios más de lo que la penetración del aire por la luz significa la destrucción o transubstanciación del aire. El Eriúgena es perfectamente claro en ese punto.

El hecho es que en el caso del «regreso» cósmico, como en todo su sistema, Scoto Eriúgena trata de combinar la enseñanza de las Escrituras y de los Padres con la especulación filosófica de la tradición neoplatónica; o, más bien, de expresar la Weltansehauung cristiana en términos de dicha especulación. Como considera la sabiduría cristiana como una totalidad, sin ninguna distinción clara entre la teología revelada y la filosofía, la aplicación del método especulativo de Scoto significa necesariamente una racionalización de facto en muchas ocasiones, cualquiera que fuese la ortodoxia de sus intenciones. Por ejemplo, aunque él insiste en el hecho de que el regreso a Dios no significa la aniquilación o la completa absorción del ser humano individual, y aunque se expresa con una perfecta claridad a propósito de ese punto, su actitud hacia la materia como el término de la procesión divina descendente le lleva, sin embargo, a decir[300] que antes de la Caída los seres humanos no eran sexualmente diferenciados, y que después de la resurrección retornarán a aquel estado (opinión en apoyo de la cual acude a san Pablo, san Gregorio y Máximo). El hombre, de no haber caído, habría sido sexualmente indiferencia do, y en la causa primordial la naturaleza humana no es sexualmente diferenciada; el reditus in causam implica, pues, un regreso al estado de la naturaleza humana in causa, y una liberación del estado subsiguiente a la Caída. Pero el reditus in causam es una etapa en el proceso cósmico de la Naturaleza, de modo que Scoto Eriúgena ha de mantener que la resurrección del cuerpo tiene lugar por naturaleza, natura et non per gratiam,[301]

aunque apela en apoyo de tal tesis a san Gregorio de Nisa, Máximo y san Epifanio. Por otra parte, es cierto, teológicamente al menos, que algo es atribuible a la gracia, y Scoto, en consecuencia, atribuye la deificatio, que no es alcanzada por todos los seres humanos, al libre don y disposición de Dios, a la gracia. Ese es un ejemplo de su intento de combinar la revelación con las exigencias de su sistema especulativo, un intento para el cual encontró, sin duda, apoyo en los escritos de anteriores autores cristianos. Por una parte, Juan Scoto, debido a sus intenciones cristianas, debe atribuir la resurrección, en un aspecto al menos, a la libre gracia de Dios, operando a través de Cristo, mientras que, por otra parte, su doctrina filosófica del regreso de todas las cosas a Dios significa que ha de presentar la resurrección, en algún grado, como un proceso natural y necesario, no solamente porque la naturaleza humana como tal ha de regresar a su causa, sino también porque toda creación ha de regresar a su causa y perdurar eternamente, y eso lo hace efectivamente en tanto que contenida en el hombre, el microcosmos.[302]

9.El castigo eterno a la luz del regreso cósmico.

Pero si ha de tener lugar un regreso cósmico a Dios en y a través de la naturaleza humana, de modo que Dios, como dice san Pablo, sea «todo en todo», ¿cómo es posible mantener la doctrina teológicamente ortodoxa del castigo eterno de los condenados? Las Escrituras enseñan que los ángeles caídos y los seres humanos que mueren impenitentes serán eternamente castigados, mientras que, por otra parte, la razón enseña que el mal no puede ser sin fin, puesto que Dios será todo en todo, y el mal es diametralmente opuesto a Dios, que es bondad[303]. ¿Cómo se pueden reconciliar esas dos posiciones sin rechazar o bien la autoridad o bien la razón? La respuesta de Scoto Eriúgena[304] es ingeniosa, y proporciona un buen ejemplo de sus «racionalizaciones». Nada de lo que Dios ha hecho puede ser malo; por lo tanto, las substancias o naturalezas de los demonios y de los hombres malos deben ser buenas. Scoto cita al Pseudo-Dionisio en ese contexto. Los demonios y los hombres malos nunca sufrirán, pues, aniquilación. Todo cuanto Dios ha hecho retornará a Dios, y toda «naturaleza» estará contenida en Dios, incluida la naturaleza humana, de suerte que es imposible que la naturaleza humana pueda sufrir castigo eterno. ¿Qué decir, entonces, de los castigos descritos en las Escrituras? En primer lugar, esos castigos no podrían ser de carácter corpóreo, o material, y, en segundo lugar, solamente pueden

afectar a aquello que Dios no ha hecho y que, en ese sentido, está «fuera» de la «naturaleza». Ahora bien, Dios no hizo la mala voluntad de los demonios o de los hombres malos, y eso es lo que será castigado. Pero si todas las cosas han de regresar a Dios, y Dios ha de serlo todo en todo, ¿cómo puede el castigo estar contenido en Dios? Además, si ha desaparecido la malicia y toda la impiedad, ¿qué queda para ser castigado? El castigo debe consistir en que Dios impedirá eternamente la tendencia de la voluntad a fijarse en las imágenes, conservadas en la memoria, de los objetos deseados sobre la tierra. Dios será así todo en todo, y todo el mal habrá perecido, pero el inicuo será eternamente castigado. Es obvio, sin embargo, que, desde el punto de vista de la teología ortodoxa, «inicuo» y «castigado» han de ponerse entre comillas, porque Scoto ha racionalizado la enseñanza de las Escrituras de modo que satisfaga las exigencias de su sistema filosófico[305]. Toda naturaleza humana, todos los hombres, sin excepción, resucitarán con cuerpos espíritualizados y la posesión plena de sus bienes naturales, aunque solamente los elegidos gozarán de la «deificación».[306]

La conclusión es, pues, que la naturaleza divina es el fin y término de todas las cosas, que regresarán a sus *rationes aeternae* y morarán allí, «dejando de ser llamadas por el nombre de criaturas», porque Dios será todo en todo, «y toda criatura será echada a las sombras, es decir, cambiada en Dios, como las estrellas al salir el sol».[307]

11.Interpretación del sistema de Juan Scoto.

Aunque el *De divisione* naturae no surtió los efectos que merecía su sobresaliente calidad de sistema metafísico, fue utilizado por una serie de escritores medievales, desde Remigio de Auxerre a Amalrieo de Bene, pasando por Berengario, Anselmo de Laon, Guillermo de Malmesbury, que elogió la obra aunque desaprobase la predilección de Juan Scoto por los autores griegos, y Honorio de Autun; y en el De Intelligentiis del Pseudo-Avicena, escrito a mediados del siglo XII o poco más tarde, se encuentran muchos materiales procedentes de aquél. No obstante, el hecho de que los albigenses se apoyasen en la autoridad del De divisione naturae, y el de que Amalrieo de Bene (a finales del siglo XII) utilizase la doctrina del Eriúgena en un sentido panteísta, condujo a la condena de la obra, en 1225, por el papa Honorio III, que ordenó que fuese quemada, si bien la orden distó mucho de cumplirse en todos los casos. Esa condena del De divisione naturae, y la interpretación que llevó a dicha

condenación, suscita naturalmente la cuestión de si Scoto Eriúgena fue o no panteísta.

Ya he dado a conocer antes mi opinión de que Eriúgena fue ortodoxo en sus intenciones; pero hay varios puntos que pueden ser mencionados por vía de argumentación sumaria en apoyo de esa opinión. En primer lugar, Juan Scoto bebe copiosamente en los escritos e ideas de autores a los que indudablemente veía como ortodoxos,' y con cuyas ideas pensaba que su propio pensamiento estaba en armonía. Por ejemplo, Scoto hace un extenso uso de san Gregorio de Nisa, del Pseudo-Dionisio (a quien él creía san Dionisio el Areopagita), y, para que no pareciera que olvidaba a los latinos, cita a san Agustín y a san Ambrosio en favor de sus opiniones. Además, Juan Scoto consideraba que su especulación estaba fundada en las Escrituras mismas. Por ejemplo, la teoría del cuarto estadio de la Naturaleza, Deus omnia in ómnibus, se basa en las palabras de san Pablo:[308] «Y cuando todas las cosas le fueran sujetas, entonces también el mismo Hijo se sujetará a Aquel que sujetó a él todas las cosas, de modo que Dios pueda ser todo en todo»; y la doctrina del cuerpo «haciéndose espíritu» en la resurrección está basada en la fórmula paulina de que el cuerpo es sembrado en la corrupción y resucitado en la incorrupción, que el cuerpo resucitado es un cuerpo «espiritual». Igualmente, Juan Scoto saca del capítulo primero del evangelio de san Juan la concepción del Logos a través del cual fueron hechas todas las cosas, en tanto que el tema de la deificatio era común en los escritos de los Padres.

Pero, aun cuando Juan Scoto escribiese como si su sistema estuviera fundado en la Escritura y en la Tradición, ¿no podría ser que racionalizase conscientemente el texto de la Escritura, que, para decirlo crudamente, utilizase unas palabras para significar una cosa distinta? ¿Acaso no dice[309] que la autoridad procede de la razón verdadera, y nunca a la inversa, la razón de la autoridad; que toda autoridad que no es confirmada por la verdadera razón parece débil; que la verdadera razón no necesita la confirmación de autoridad alguna, y que la autoridad no es otra cosa que la verdad encontrada por el poder de la razón, y transmitida por los Padres en sus escritos para uso de la posteridad? y ¿no indica eso que él no concedía importancia alguna a la autoridad? Me parece que, a juzgar por el contexto, cuando Scoto Eriúgena habla aquí de «autoridad», no se refiere a las palabras de la Escritura, sino a las enseñanzas de los Padres y a la interpretación que aquéllos habían dado a las palabras de la Escritura. Desde luego, aunque es verdad que la autoridad debe apoyarse en la razón, en el sentido de que la autoridad debe disponer de buenas credenciales, la afirmación de Scoto Eriúgena en el sentido de que la autoridad no es otra cosa que la verdad encontrada por la razón y transmitida por los Padres, es, en su tenor literal, inadmisible desde el punto de vista teológico (quiero decir, si juzgamos de acuerdo con la doctrina ortodoxa de la Tradición); pero lo que Juan Scoto parece querer decir es, no que la doctrina de la Trinidad, por ejemplo, sea simplemente una verdad encontrada por la razón y no revelada, sino que la propuesta «explicación» o desarrollo del dogma hecho por tal o cual Padre es simplemente el resultado del

esfuerzo racional de dicho Padre, y no es definitiva. Scoto no intenta sugerir que el dato del dogma, según se encuentra en la Escritura y es preservado, por ejemplo, por san Agustín, pueda ser legítimamente puesto en cuestión, sino más bien que el desarrollo intelectual del dogma ofrecido por san Agustín, aunque digno de respeto, es obra de la razón, y no puede ser situado a igual nivel que el dogma mismo. La posición del Eriúgena es, pues, ésta: Si san Pablo dice que Dios será omnia in ómnibus, eso es una verdad revelada, pero cuando se trata de decidir lo que san Pablo entendía por esa formulación, y cómo debe ésta entenderse precisamente, la razón constituye el más alto tribunal de apelación. No trato de sugerir que esa actitud sea teológicamente aceptable; mi intención es más bien que, sea o no aceptable su verdadera opinión, lo que hace Scoto, no es poner en cuestión un dogma como tal, ni pretender el derecho de negarlo, sino pretender el derecho de interpretarlo, y que en eso consiste su «racionalización». No dice una cosa y piensa otra cuando apela a la Escritura, porque sinceramente cree que los datos de la revelación han de ser interpretados racionalmente, y, podríamos decir, filosóficamente. Eso se debe en parte al hecho de que él no hace una clara distinción entre teología y filosofía. Su sistema presupone la «sabiduría cristiana» (incluidas verdades descubribles por la sola razón, por ejemplo, la existencia de Dios, y verdades reveladas, pero no descubribles por la sola razón, por ejemplo, la trinidad de personas en la Divinidad) y es un intento especulativo de exhibir la sabiduría cristiana como un todo orgánico e interconectado, sin hacer ninguna distinción clara entre las esferas de la filosofía y de la revelación, y un intento así supone necesariamente una cierta raciónalización. Repito que no estoy tratando de defender la racionalización de Juan Scoto Eriúgena, sino explicar su actitud, y mi tesis consiste en que es un error interpretar dicha racionalización como si fuese posterior a la clara distinción entre filosofía y teología; la actitud de Scoto no difiere esencialmente de la de posteriores teólogos medievales que intentaron probar la Trinidad rationibus necessariis. Si el Eriúgena hubiese sido conscientemente un «filósofo» en el sentido estricto de la palabra, y nada más que eso, tendríamos que llamarle racionalista en el sentido moderno; pero era juntamente (o confusamente, si así se prefiere) filósofo y teólogo, y su racionalización era, psicológicamente, perfectamente compatible con una creencia en la revelación. Así pues, cuando él dice[310] que no quiere que parezca que se resiste al Apóstol o al testimonio summae ac sanctae auctoritatis, es completamente sincero. En realidad, su verdadera actitud queda admirablemente indicada en esta fórmula suya:[311] «no nos corresponde juzgar de las opiniones de los santos Padres, sino aceptarlas con piedad y reverencia, aunque no se nos prohíbe escoger (entre sus opiniones) la que parezca a la razón convenir mejor con las palabras divinas». Juan Scoto acepta, por ejemplo, la doctrina del castigo eterno, porque es una doctrina revelada, y la acepta sinceramente; pero no considera que eso le impida intentar explicar la doctrina de tal modo que pueda adaptarse al resto de su sistema, un sistema que él ve como fundamentalmente basado en la revelación.

Puede parecer que la discusión nos ha hecho apartar de nuestro tema, pero no es así. Por ejemplo, la revelación, el dogma cristiano, enseña claramente que el mundo fue hecho por Dios a partir de la nada y que las criaturas no son Dios. Ahora bien, el sistema general de Juan Scoto requiere que las criaturas regresen a Dios y que Dios sea todo en todo. Considerando que ambas verdades se fundan en la enseñanza divina, Juan Scoto tiene que conciliarias racionalmente, de tal modo que el reditus in Deum no conduzca a la conclusión a la que podría parecer que conduce, a saber, a la absorción panteísta, y que la distinción entre Dios y las criaturas, no contradiga la fórmula paulina de que Dios será todo en todo. El proceso de conciliación puede envolverle en lo que los teólogos tomistas llamarían «raciónalización», pero sus cautelae, por ejemplo, que las criaturas regresan a Dios y «se hacen» Dios *no ita ut non sint*, sino «*ut melius sint*», no son obsequios para obtener la venia de los teólogos ni intentos de encubrir el verdadero pensamiento, sino expresiones sinceras del deseo de Juan Scoto de mantener la enseñanza cristiana o lo que él considera, acertada o equivocadamente, la enseñanza cristiana.

Que hay una tensión entre los elementos cristianos y los neoplatónicos en el pensamiento del Eriúgena es algo que ya hemos indicado, pero no está de más subrayarlo de nuevo, por la importancia que tiene para la cuestión de su «racionalismo». De acuerdo con la tradición neoplatónica heredada a través del Pseudo-Dionisio, Scoto mantenía[312] que Dios en sí mismo, Natura quae creat et non creatur, es impenetrable a sí mismo, desconocido para sí mismo, en tanto que infinito y superesencial, y que se hace luminoso para sí mismo solamente en sus teofanías. Eso es, sin duda, un eco de la doctrina neoplatónica de que el Uno, la Divinidad última, está más allá del pensamiento, más allá de la autoconciencia, puesto que el pensamiento y la autoconciencia implican una dualidad sujeto-objeto. Ahora bien, que Dios en sí mismo es incomprensible a la mente humana, es ciertamente un dogma cristiano, pero que Dios no es luminoso para sí mismo, no es una enseñanza del cristianismo. Así pues, Scoto Eriúgena ha de conciliar de algún modo las dos posiciones, si quiere mantener la una y la otra, e intenta que sea así haciendo que la primera «teofanía» sea la emergencia del Logos que contiene las causas primordiales, de modo que en el Logos y a través del Logos Dios se hace (aunque no en el tiempo) autoconsciente, apareciendo a sí mismo. El Logos corresponde así al Nous neoplatónico, y una ración aliz ación brota del deseo de conservar juntos la doctrina cristiana y los principios que Scoto ve como la verdadera filosofía. El deseo de conservar la doctrina cristiana es bastante sincero, pero una tensión entre los dos elementos es inevitable. Si se toma una serie de afirmaciones aisladas de Juan Scoto, se puede decir que fue panteísta o que fue teísta. Por ejemplo, la afirmación de que la distinción entre los estadios segundo y tercero de la Naturaleza es debida únicamente a las formas del razonamiento humano[313] es, considerada en sí misma, claramente panteísta, mientras que la afirmación de que la distinción substancial entre Dios y las criaturas se conserva siempre, es claramente teísta. Puede parecer que podríamos

optar, sin cualificaciones, por una u otra serie, y esa actitud es la que ha dado origen a la noción de que Juan Scoto Eriúgena fue un panteísta consciente, que hizo concesiones verbales a la ortodoxia sin dejar de pensar de un modo distinto al sugerido por dichas concesiones. Pero sí se reconoce que fue un cristiano sincero que intentó, empero, conciliar la enseñanza cristiana con una filosofía predominantemente neoplatónica, o, más bien, expresar la sabiduría cristiana en única estructura de pensamiento que había entonces disponible, y que de hecho era predominantemente neoplatónica, entonces se puede reconocer también que, a pesar de la tensión inevitable y de la tendencia a racionalizar el dogma cristiano, Juan Scoto logró una conciliación satisfactoria en lo que concierne al punto de vista subjetivo del filósofo. Desde luego, eso no altera el hecho de que no pocos enunciados, si se toman aisladamente, afirman una doctrina panteísta, ni de que otros enunciados son irreconciliables con la enseñanza teológica ortodoxa, en cuestiones tales como el castigo eterno; y fue en vista de tales enunciados como el De divisione naturae por lo que fue condenado por la autoridad eclesiástica. Pero, sea o no ortodoxa, la obra testimonia una mente aguda y poderosa, la mente de un filósofo especulativo que sobresale extraordinariamente entre todos los pensadores de su época.

Tercera Parte
LOS SIGLOS X, XI & XII

CAPÍTULO XIV EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

1.Situación que sigue a la muerte de Carlomagno.

Podría pensarse que el revivir de las letras y de la erudición bajo Carlomagno hubiesen conducido a un desarrollo gradual y progresivo de la filosofía, y (una vez que se había cuidado de la conservación de lo que ya se poseía) que los pensadores hubieran podido extender el conocimiento y progresar por una senda más especulativa, especialmente después de que la Europa occidental contaba ya con un ejemplo de especulación y sistematización filosófica, el de Juan Scoto Eriúgena. De hecho, sin embargo, no fue ese el caso, puesto que factores históricos externos a la esfera de la filosofía sumieron el Imperio de Carlomagno en una nueva Edad Oscura, la Edad Oscura del siglo x, y desmintieron la promesa del renacimiento carolingio.

El progreso cultural dependía en cierta medida del mantenimiento de la tendencia a la centralización que había sido patente durante el reinado de Carlomagno. Pero después de la muerte de éste, el imperio se dividió entre sus descendientes y esta división fue acompañada por el crecimiento del feudalismo, es decir, por la descentralización. Como el único modo de recompensar a los nobles era prácticamente la donación de tierras, los señores fueron haciéndose cada vez más independientes de la monarquía, y sus intereses divergieron o chocaron. Los eclesiásticos de jerarquía más elevada se convirtieron en señores feudales, la vida monástica se degradó (por ejemplo, a efectos de la práctica común del nombramiento de abades laicos), los obispados se utilizaron como medios para honrar y recompensar a los servidores de los reyes. El papado, que podía haber intentado frenar y remediar el empeoramiento de las condiciones en Francia, se encontraba a su vez en una muy profunda decadencia de su prestigio espiritual y moral, y, como la educación y la enseñanza estaban principalmente en manos de monjes y eclesiásticos, el resultado inevitable de la quiebra del Imperio de Carlomagno fue el decaimiento de la actividad docente y educativa. No se inició una reforma hasta el establecimiento de Cluny, el año 910, y la influencia de la misma reforma cluniacense sólo se hizo sentir gradualmente. San Dunstan, que había estado en el monasterio cluniacense de Gante, introdujo en Inglaterra los ideales de Cluny.

Además de los factores internos que impidieron que el fruto del renacimiento

carolingio llegase a madurar (factores tales como la desintegración política que condujo en el siglo x a la transferencia de la corona imperial de Francia a Germania, la decadencia de la vida monástica y eclesiástica, y la degradación del papado), entraron también en acción factores externos como los ataques de los normandos durante los siglos 9 y 10 que destruyeron centros de riqueza y cultura y detuvieron el desarrollo de la civilización, así como también los ataques de los sarracenos y mongoles. La decadencia interna, combinada con peligros y ataques externos, hizo imposible el progreso cultural. Conservar, o intentar hacerlo, fue el único camino practicable: el progreso en la erudición y en la filosofía quedaba una vez más para el futuro. El poco interés filosófico existente se centró principalmente en torno a cuestiones dialécticas, y particularmente en torno al problema de los universales, para la discusión del cual el punto de partida fue suministrado por ciertos textos de Porfirio y Boecio.

2.Origen de la discusión en textos de Porfirio y Boecio.

Boecio, en su Comentario a la Eisagoge de Porfirio[314], cita un pasaje de este autor en el sentido de que por el momento no entra en la cuestión de si los géneros y las especies son entidades subsistentes o si consisten sólo en conceptos; y, en el caso de que subsistan, si son materiales o inmateriales, y, finalmente, si están o no separados de los objetos sensibles, materias todas que, según Porfirio, no pueden tratarse en una introducción. Pero Boecio, por su cuenta, procede a tratar la cuestión, observando ante todo la dificultad de ésta y la necesidad de considerarla con cuidado, e indicando después que hay dos modos en los cuales una idea puede formarse de tal manera que su contenido no se encuentre en objetos extramentales precisamente tal y como existe en la idea. Por ejemplo, podemos unir arbitrariamente hombre y caballo para formar la idea de centauro, combinando objetos que la naturaleza no permite que se combinen en unidad, y tales ideas arbitrariamente construidas son «falsas». Por el contrario, si nos formamos la idea de una línea, es decir, una mera línea tal como la considera el geómetra, entonces, aunque sea verdad que no existe una mera línea, por sí misma, en la realidad extramental, la idea no es «falsa», puesto que en los cuerpos se dan líneas, y todo lo que hemos hecho es aislar la línea y considerarla en abstracción. La composición (como en el caso de la composición de hombre y caballo para formar un centauro) produce una idea falsa, mientras que la abstracción produce una idea que es verdadera, aunque la cosa concebida no exista extramentalmente en

estado de abstracción o separación.

Ahora bien, las ideas de los géneros y las especies son ideas del segundo tipo, formadas mediante la abstracción. La semejanza de humanidad se abstrae de los hombres individuales, y esa semejanza, considerada por la mente, es la idea de la especie, mientras que la idea del género se forma mediante la consideración de la semejanza entre diversas especies. En consecuencia, «los géneros y las especies están en los individuos, pero, en tanto que pensados, son universales». «Subsisten en las cosas sensibles, pero son entendidos sin los cuerpos.» Extramentalmente no hay sino un sujeto para los géneros y las especies, a saber, el individuo, pero eso no impide el que sean considerados por separado más de lo que el hecho de que una misma línea sea a la vez convexa y cóncava impide que tengamos ideas diversas de la concavidad y la convexidad y las definamos diferentemente.

Boecio ofrece así los materiales para una solución aristotélica del problema, aunque luego dice que él no piensa que eso sea suficiente para decidir entre Platón y Aristóteles, y que si ha seguido las opiniones de Aristóteles es porque su libro se interesa por las Categorías, obra de este autor. Pero aunque Boecio facilitase los materiales para una solución del problema de los universales según líneas del realismo moderado, y aunque fueran sus citas de Porfirio y sus comentarios lo que inició la discusión del problema en los primeros siglos de la Edad Media, la primera solución de los medievales no tuvo lugar según las líneas sugeridas por Boecio, sino que fue una forma bastante simplista de realismo extremo.

3.Importancia del problema.

El que no reflexione puede suponer que al ocuparse de ese problema los primitivos medievales especulaban sobre un tema inútil o se entregaban a juegos de manos dialécticos; pero una corta reflexión será suficiente para mostrar la importancia del problema, al menos si se consideran sus implicaciones.

Aunque lo que vemos y tocamos son cosas particulares, cuando pensamos esas cosas no podemos por menos de utilizar ideas y palabras generales, como cuando decimos, «ese objeto particular que veo es un árbol, un olmo, para ser más preciso». Semejante juicio afirma de un objeto particular que es de una determinada clase, que pertenece al género árbol y a la especie olmo; pero está claro que puede haber otros muchos objetos, aparte del que realmente percibimos ahora, a los que pueden ser aplicados los mismos términos, que pueden ser subsumidos bajo las mismas ideas. En

otras palabras, los objetos exteriores a la mente son individuales, mientras que los conceptos son generales, de carácter universal, en el sentido de que se aplican indistintamente a una multitud de individuos. Pero, si los objetos extramentales son particulares y los conceptos humanos son universales, está clara la importancia que tiene el descubrir la relación entre aquéllos y éstos. Si el hecho de que los objetos subsistentes son individuales y los conceptos son generales significa que los conceptos universales no tienen fundamento en la realidad extramental, si la universalidad de los conceptos significa que éstos son meras ideas, entonces se crea una brecha entre el pensamiento y los objetos, y nuestro conocimiento, en la medida en que éste se expresa en conceptos y juicios universales, es, cuando menos, de dudosa validez. El científico expresa su conocimiento en términos abstractos y universales (por ejemplo, no hace un enunciado acerca de este electrón en particular, sino acerca de electrones, en general), y si esos términos no tienen fundamento en la realidad extramental, su ciencia es una construcción arbitraria, que no tiene relación alguna con la realidad. Pero en la medida en que los juicios humanos son de carácter universal, o comprenden conceptos universales, como en la afirmación de que esa rosa es roja, el problema ha de extenderse al conocimiento humano en general, y si la cuestión relativa a la existencia de fundamento universal de un concepto universal es contestada negativamente, el resultado debe ser el escepticismo.

El problema puede plantearse de varias maneras, e, históricamente hablando, ha tomado formas diversas en diversos tiempos. Puede plantearse, por ejemplo, de esta forma: «¿Qué es lo que corresponde, si hay algo que corresponda, en la realidad extra- mental, a los conceptos universales que se dan en la mente?» Ese modo de abordar el problema puede llamarse el ontológico, y fue en esa forma como los primeros medievales discutieron la cuestión. Puede también preguntarse cómo se forman nuestros conceptos universales. Esa es la manera psicológica de abordar el problema, que pone el acento en distinto sitio que la anterior, aunque ambas líneas de investigación están estrechamente relacionadas, y apenas se puede tratar la cuestión ontológica sin contestar también de algún modo la pregunta psicológica. Por otra parte, si se supone una solución conceptualista (que los conceptos universales son simplemente construcciones conceptuales), se puede preguntar cómo es que el conocimiento científico, que es un hecho para todos los fines prácticos, es posible. Pero sea cual sea el planteamiento del problema y adopte la forma que adopte, es de una importancia fundamental. Quizás uno de los factores que pueden dar la impresión de que los medievales discutían una cuestión relativamente poco importante consiste en que aquellos pensadores reducían prácticamente su atención a los géneros y las especies, en la categoría de la substancia. No es que el problema, incluso en esa forma restringida, carezca de importancia, pero si se plantea también en relación a otras categorías, sus implicaciones? en relación con la mayor parte del conocimiento humano se hacen más evidentes. Se pone en claro que el problema de que se trata es últimamente el problema epistemológico de la relación del pensamiento a la realidad.

4.Realismo exagerado.

La primera solución del problema ofrecida por la Edad Media fue la que se conoce como «realismo exagerado». El que ésa fuera cronológicamente la primera solución resulta manifiesto por el hecho de que los que se oponían a dicha opinión fueron conocidos durante algún tiempo como los moderni, mientras que Abelardo, por ejemplo, se refiere a aquélla como la antigua doctrina. Según la opinión antigua, nuestros conceptos genéricos y específicos corresponden a una realidad que existe extramentalmente en objetos propios, una realidad subsistente en la que participan los individuos. Así, el concepto «hombre» o «humanidad» refleja una realidad, la humanidad o substancia de la naturaleza humana, que existe extramentalmente del mismo-modo a como es pensada, es decir, como una substancia unitaria en la que participan todos los hombres. Si para Platón el concepto «hombre» refleja el ideal de naturaleza humana que subsiste aparte y «fuera» de los hombres individuales, un ideal que los hombres individuales encarnan o «imitan» en mayor o menor medida, el realista medieval creía que el concepto refleja una substancia unitaria que existe extramentalmente, en la que participan los hombres, o de la que éstos son modificaciones accidentales. Semejante opinión es, desde luego, extremadamente ingenua, e indica una muy mala comprensión del modo en que Boecio trataba el problema, puesto que supone que, a menos que el objeto reflejado por el concepto exista extramentalmente de una manera exacta a como existe en la mente, el concepto es puramente subjetivo. En otras palabras, supone que el único camino para salvar la objetividad de nuestro conocimiento consiste en mantener una correspondencia exacta e ingenua entre el pensamiento y las cosas.

El realismo se encuentra ya implícito en las enseñanzas de, por ejemplo, Fredegisio, que sucedió a Alcuino como abad de San Martín de Tours; éste mantenía que todo nombre o término supone una realidad positiva correspondiente (por ejemplo, la oscuridad, o la nada). También está implícito en la doctrina de Juan Scoto Eriúgena. Encontramos una formulación de la doctrina en los escritos de Remigio de Auxerre (841-908, aproximadamente), el cual sostiene que la especie es una partitio substantialis del género, y que la especie hombre, por ejemplo, es la unidad substancial de muchos individuos (Homo est multorum hominum substantialis unitas). Una formulación así, si se entiende en el sentido de que la pluralidad de hombres individuales tiene una substancia común que es numéricamente una, tiene como consecuencia natural la conclusión de que los hombres individuales sólo difieren accidentalmente unos de otros, y Odón de Tournai (muerto en 1113), de la escuela catedral de Tournai (a quien también se llama Odón de Cambrai, porque llegó a ser obispo de esa ciudad) no dudó en extraer esa conclusión, y mantuvo que cuando un niño llega al ser, Dios produce una nueva propiedad de una substancia ya existente, pero no una nueva substancia. Lógicamente, ese ultrarrealismo debía tener por resultado un completo monismo. Por ejemplo, tenemos los conceptos de

substancia y de ser, y, según los principios del ultrarrealismo, debe seguirse que todos los objetos a los que aplicamos el término «substancia» son modificaciones de una substancia, y que todos los seres son modificaciones de un solo ser. Es probable que esa actitud pesase en Juan Scoto Eriúgena, en la medida en que puede llamarse a éste, con justicia, monista.

Como han indicado el profesor Gilson y otros, los que mantuvieron el ultrarrealismo en la más antigua filosofía medieval filosofaban como lógicos, en el sentido de que suponían que los órdenes lógico y real son exactamente paralelos, y que por ser el mismo el significado de, por ejemplo, «hombre» en los enunciados «Platón es un hombre» y «Aristóteles es un hombre», hay una identidad substancial en el orden real entre Platón y Aristóteles. Pero yo creo que sería un error suponer que los ultr arre alistas fueran exclusivamente influidos por consideraciones lógicas; fueron influidos también por consideraciones teológicas. Eso está claro en el caso de Odón de Tournai, el cual utilizó el ultrarrealismo para explicar la transmisión del pecado original. Si se entiende el pecado original como una infección positiva del alma humana, se enfrenta uno con un dilema: o hay que decir que Dios crea a partir de la nada una nueva substancia humana cada vez que un niño empieza a ser, con la consecuencia de que Dios es responsable de la infección, o hay que negar que Dios cree el alma individual. Lo que mantenía Odón de Tournai era una forma de traducianismo, a saber, que la naturaleza humana o substancia de Adán, infectada por el pecado original, es transmitida con la generación, y que lo que Dios crea es simplemente una nueva propiedad de una substancia ya existente.

No es siempre fácil calibrar la significación precisa que debe asignarse a las palabras de los más antiguos medievales, porque no siempre podemos decir con certeza si un escritor advirtió plenamente las implicaciones de sus palabras, o si estaba dando un golpe de controversia, tal vez como un argumentum ad hominem, sin pretender conscientemente que su fórmula fuera entendida según su significado literal. Así, cuando Roscelin dijo que las tres Personas de la Santísima Trinidad podrían ser justamente llamadas tres dioses, si el uso lo permitiera, sobre la base de que todo ser existente es un individuo, san Anselmo (1033-1109) preguntó cómo el que no entiende que una multitud de hombres son específicamente un hombre, puede entender que varias Personas, cada una de las cuales es perfectamente Dios, son un solo Dios[315]. Fundándose en esas palabras, algunos han llamado a san Anselmo ultrarrealista, o realista exagerado, y, en verdad, la interpretación natural de dichas palabras, a la luz del dogma teológico en referencia de cual se ponen, es la de que, lo mismo que hay solamente una substancia o naturaleza en la Divinidad, así no hay más que una substancia o naturaleza (es decir, numéricamente una) en todos los hombres. Sin embargo, podría ser que san Anselmo argumentase ad hominem en esa cuestión, y que su pregunta equivaliese a la de cómo un hombre que no reconoce la unidad específica de los hombres (en el supuesto, acertado o equivocado, de que Roscelin negase toda realidad al universal) podía captar la unión mucho más grande

de las Personas divinas en su Naturaleza, una Naturaleza que es numéricamente una. Puede ser que san Anselmo fuera ultrarrealista, pero la segunda interpretación de su pregunta puede apoyarse en el hecho de que él evidentemente entendió que Roscelin sostenía que los universales no tienen realidad alguna, sino que son meros *flatus vocis*, y en el hecho de que, en el *Dialogus de Grammatico*[316], distingue entre substancias primeras y segundas, y menciona nominalmente a Aristóteles.

5.El «nominalismo» de Roscelin.

Si el principio implícito del ultrarrealismo era la correspondencia exacta entre el pensamiento y la realidad extramental, el principio de los adversarios del ultrarrealismo era que solamente existen los individuos. Así, Heurico de Auxerre (841-876) observaba que si alguien trata de sostener que «blanco» y «negro» existen absolutamente y sin una substancia a la que adhieran, no podrá indicar ninguna realidad correspondiente, sino que habrá de referirse a un hombre blanco o a un caballo negro. Los nombres generales no tienen objetos generales o universales que les correspondan; sus únicos objetos son individuos. ¿Cómo surgen, entonces, los conceptos universales, y cuál es su función y su relación a la realidad? Ni el entendimiento ni la memoria pueden captar todos los individuos, y de ese modo la mente reúne (coarctat) la multitud de los individuos y forma la idea de la especie, por ejemplo, hombre, caballo, león. Pero las especies de animales y plantas son a su vez demasiadas para ser juntamente comprendidas por la mente, y ésta reúne entonces las especies para formar el género. Hay, sin embargo, muchos géneros, y la mente da un paso más en el proceso de coarctatio, formando el concepto, aún más amplio y extenso, de usía (oÚGÍa). Ahora bien, a primera vista eso parece ser una posición nominalista, y recordar la teoría de las notas taquigráficas de John Stuart Mili; pero, a falta de pruebas más completas, sería temerario afirmar, que fuese realmente ésa la opinión conscientemente mantenida por Heurico. Probablemente éste sólo pretendió afirmar, de una manera enfática, que únicamente los individuos existen, es decir, negar el ultrarrealismo, y al mismo tiempo prestar atención a la explicación psicológica de nuestros conceptos universales. No tenemos pruebas suficientes que garanticen la afirmación de que él negase cualquier fundamento real para los conceptos universales.

Una similar dificultad de interpretación se presenta a propósito de las enseñanzas de Roscelin (1050-1120, aproximadamente), el cual, después de estudiar en Soissons

y Reims, enseñó en Compiégne, lugar de su nacimiento, y en Loches, Bes angón y Tours. Sus escritos se han perdido, a excepción de una carta a Abelardo, y hemos de confiar en el testimonio de otros escritores, como san Anselmo, Abelardo y Juan de Salisbury. Esos escritores ponen, en verdad, completamente en claro que Roscelin se opuso al ultrarrealismo, y que mantuvo que solamente los individuos existen, pero su enseñanza positiva no está muy clara. Según san Anselmo[317], Roscelin mantenía que el universal es una mera palabra (flatus vocis), y, en consecuencia, san Anselmo le cuenta entre los contemporáneos heréticos en dialéctica. Anselmo procede a observar que esos hombres piensan que el color no es sino cuerpo, y la sabiduría de los hombres no es sino el alma de éstos, y encuentra el principal fallo de los «herejes dialécticos» en el hecho de que su razón está tan limitada por su imaginación que no pueden liberarse de las imágenes y contemplar objetos abstractos y puramente inteligibles[318]. Ahora bien, es incuestionable que Roscelin dijo que los universales son palabras, palabras generales, puesto que el testimonio de san Anselmo es en ese punto perfectamente claro; pero es difícil calibrar con precisión lo que realmente entendía al decir eso. Si interpretamos a san Anselmo como un, más o menos, aristotélico, es decir, como no ultrarrealista, tendremos que decir que él entendió que la enseñanza de Roscelin suponía la negación de toda clase de objetividad del universal; mientras que si interpretamos a san Anselmo como un ultrarrealista, podemos suponer que Roscelin negaba meramente, en un estilo enfático, el ultrarrealismo. Desde luego, es innegable que, tomado literalmente, el enunciado de que el universal es un mero flatus vocis es una negación no sólo del ultrarrealismo y del realismo moderado, sino incluso del conceptualismo y de la presencia de conceptos universales en la mente; pero no tenemos suficientes pruebas para decir lo que Roscelin defendía a propósito del concepto como tal, si es que se ocupó de algún modo de esa cuestión. Podría ser que, en su decisión de negar el ultrarrealismo, la subsistencia formal de los universales, opusiese simplemente el universale in voce al universal subsistente, significando que solamente los individuos existen, y que el universal, como tal, no existe extramentalmente, pero sin significar nada acerca del universale in mente, que podía haber dado por supuesto, o en el que, sencillamente, pudo no haber pensado. Así, está claro por algunas observaciones de Abelardo en su carta sobre Roscelin al obispo de París[319], y en su De divisione et definitione, que, según Roscelin, una parte es una mera palabra, en el sentido de que cuando decimos que una substancia completa consta de partes, la idea de un todo que consta de partes es una «mera palabra», puesto que la realidad objetiva es una pluralidad de cosas individuales o substancias; pero sería temerario concluir de ahí que Roscelin, si fuese convocado para definir su posición, estuviese dispuesto a mantener que no tenemos idea alguna de un todo que consta de partes. ¿No puede haber querido decir simplemente que nuestra idea de un todo que consta de partes es meramente subjetiva, y que la única realidad objetiva es una multiplicidad de substancias individuales? (De un modo semejante, parece haber negado la unidad lógica del

silogismo, y haberlo disuelto en proposiciones separadas.) Según Abelardo, la aserción de Roscelin de que las ideas de todo y parte son meras palabras, corre parejas con su aserción de que las especies son meras palabras; y si puede sostenerse la interpretación anterior a propósito de la relación todo-parte, podemos aplicarla también a su doctrina de los géneros y las especies, y decir que su identificación de éstos con palabras es una afirmación de su subjetividad más bien que una negación de que haya ideas generales.

No tenemos, desde luego, ninguna razón especial importante para interpretar a Roscelin. Es, sin duda, posible que fuese un nominalista en un sentido completo e ingenuo del término, y, ciertamente, no estoy dispuesto a decir que no fuese un nominalista puro y simple. Juan de Salisbury parece haberle entendido en ese sentido, porque dice que «algunos tienen la idea de que las palabras mismas son los géneros y las especies, aunque esa opinión fue rechazada hace mucho tiempo, y ha desaparecido con su autor»[320], una observación que debe referirse a Roscelin, puesto que el mismo Juan de Salisbury dice en su *Metalogieus*[321] que la opinión que identifica las especies y los géneros con palabras desapareció prácticamente con Roscelin. Pero aunque Roscelin puede haber sido un nominalista puro, y aunque los fragmentarios testimonios relativos a sus enseñanzas, tomados literalmente, apoyan ciertamente esa interpretación, no parece, sin embargo, posible afirmar sin duda ni siquiera que tuvo en cuenta la cuestión de si tenemos o no ideas de géneros y especies, y menos aún que lo negase, aun cuando sus palabras lo sugieran así. Todo lo que tenemos derecho a decir con certidumbre es que, nominalista o conceptualista, Roscelin fue un antirrealista declarado.

6.Actitud de san Pedro Damián hacia la dialéctica.

Hemos indicado antes, que Roscelin propuso una forma de «triteísmo» que provocó la hostilidad de san Anselmo y que hizo que fuese condenado y tuviese que retractarse de su teoría en el concilio de Soissons, en 1092. Ese tipo de incursiones en el campo de la teología por parte de los dialécticos explica en gran medida la hostilidad manifestada hacia ellos por hombres como san Pedro Damián. Los dialécticos peripatéticos o sofistas, seglares que procedían de Italia y viajaban de un centro de estudios a otro, hombres como Anselmo el Peripatético de Parma, que intentaban ridiculizar el principio de no contradicción, pusieron naturalmente la dialéctica a una luz bastante pobre mediante su sofistería y juegos de manos verbales;

pero mientras se limitaron a disputas verbales fueron probablemente poco más que impertinentes; fue cuando aplicaron su dialéctica a la teología, y cayeron en la herejía, cuando provocaron la enemistad de los teólogos. Así, Berengario de Tours (1000-1088, aproximadamente), al mantener que los accidentes no pueden subsistir sin la substancia que les sirve de apoyo, negó la doctrina de la transubstanciación. Berengario era un monje, y no un peripateticus, pero su espíritu de falta de respeto a la autoridad parece haber sido característico de un grupo de dialécticos del siglo 11, y fue principalmente ese tipo de actitud lo que llevó a san Pedro Damián a llamar a la dialéctica una superfluidad, o a Otloh de St. Emmeran (1010-1070, aprox.) a decir que ciertos dialécticos ponen más fe en Boecio que en las Escrituras.

San Pedro Damián (1007-1072) sentía pocas simpatías por las artes liberales (son inútiles, decía) o por la dialéctica, puesto que tales artes no se interesan por Dios o por la salvación del alma, aunque, como teólogo y escritor, el santo tuvo a su vez que hacer uso de la dialéctica. Estaba, sin embargo, convencido de que la dialéctica es una ocupación muy inferior, y que su utilización en teología es puramente subsidiaria y subordinada, no meramente porque los dogmas son verdades reveladas, sino también en el sentido de que, incluso los principios últimos de la razón, pueden no tener aplicación en teología. Por ejemplo, Dios, según san Pedro Damián, no es solamente árbitro de los valores morales y de la ley moral (san Pedro Damián habría visto con simpatía las reflexiones de Kierkegaard sobre el sacrificio de Abraham), sino que también podría lograr que un acontecimiento histórico se convirtiese en no-hecho, que dejase de haber ocurrido, y si eso parece ir en contra del principio de no contradicción, entonces tanto peor para el principio de no-contra dicción: lo único que eso prueba es la inferioridad de la lógica en comparación con la teología. En pocas palabras, el puesto que corresponde a la dialéctica es el de una criada, velut ancilla dominae.[322]

La idea de la «esclava» fue empleada también por Gerardo de Czanad (muerto en 1046), un veneciano que llegó a ser obispo de Czanad, en Hungría. Gerardo subrayó la superioridad de la sabiduría de los apóstoles sobre la de Aristóteles y Platón, y declaró que la dialéctica debe ser ancilla theologiae. Se supone muchas veces que ése es el punto de vista tomista sobre el dominio de la filosofía, pero, dada la delimitación tomista de los distintos dominios de teología y filosofía, la idea de la «esclava» no ajusta en la doctrina sobre la naturaleza de la filosofía profesada por santo Tomás.

Tal idea fue más bien, como observa M. de Wulf, la propia de un «limitado grupo de teólogos», hombres que hacían poco aprecio de la ciencia de moda. Sin embargo, tampoco ellos pudieron por menos de valerse de la dialéctica, y el arzobispo Lanfranc (que nació hacia el año 1010 y murió en 1089, siendo arzobispo de Canterbury) hablaba con la voz del sentido común cuando decía que lo que debía condenarse no era la dialéctica, sino los abusos de la misma.

7.Guillermo de Champeaux.

La oposición de un santo, y riguroso teólogo, a la dialéctica, es también uno de los motivos de la vida de Abelardo, cuya controversia con Guillermo de Champeaux constituye la siguiente etapa en la historia de la discusión sobre los universales, aunque solamente afectó a la vida de Abelardo, no al triunfo final de su lucha contra el ultrarrealismo.

Guillermo de Champeaux (1070-1120), después de estudiar en París y Laon, estudió en Compiégne bajo la dirección de Roscelin. Adoptó, no obstante, la teoría exactamente opuesta a la de Roscelin, y la doctrina que él enseñó en la escuela catedral de París fue la del ultrarrealismo. Según Abelardo, que asistió a las lecciones de Guillermo de Champeaux en París, y del que hemos de derivar nuestro conocimiento sobre las enseñanzas de éste, el maestro mantenía la teoría de que la misma naturaleza esencial está enteramente presente al mismo tiempo en cada uno de los miembros individuales de la especie en cuestión, con la inevitable consecuencia lógica de que los miembros de una especie difieren los unos de los otros no substancialmente, sino sólo accidentalmente[323]. Si eso es así, dice Abelardo[324], hay una misma substancia en Platón en un lugar y en Sócrates en otro lugar, y Platón está constituido por un equipo de accidentes y Sócrates por otro. Tal doctrina es, desde luego, la forma de ultrarrealismo corriente en la primera parte de la Edad Media, y Abelardo no tuvo dificultad alguna en mostrar las consecuencias absurdas que implicaba. Por ejemplo, si la especie humana está substancialmente, y, por lo tanto, totalmente, presente al mismo tiempo tanto en Sócrates como en Platón, entonces Sócrates debe ser Platón, y debe estar presente en dos lugares al mismo tiempo[325]. Además, semejante doctrina conduce en último término al panteísmo, puesto que Dios es substancia, y todas las substancias serán idénticas a la substancia divina.

Presionado por ese tipo de crítica, Guillermo de Champeaux transformó su teoría, abandonó la teoría de la identidad en favor de la teoría de la indiferencia, y dijo que dos miembros de la misma especie son la misma cosa, no esencialmente (*essentialiter*), sino indiferentemente (*iindifferenter*). Disponemos de esa información por Abelardo[326], que evidentemente consideró que la nueva teoría era un subterfugio, como si Guillermo se limitase ahora a decir que Sócrates y Platón no eran la misma cosa, pero que, sin embargo, no eran cosas diferentes. No obstante, algunos fragmentos de las Sententiae de Guillermo de Champeaux[327] ponen en claro la posición de éste. Dice el autor que las dos palabras «uno» y «mismo» pueden ser entendidas de dos maneras, secundum indifferentiam et secundum identitatem eiusdem prorsus essentiae, y procede a explicar que Pedro y Pablo son «indiferentemente» hombres, o poseen la humanidad *secundum indifferentiam*, en cuanto que si Pedro es racional, también lo es Pablo, y si Pedro es mortal, también lo es Pablo, y así sucesivamente, mientras que su humanidad no es la misma (quiere

decir que su esencia o naturaleza no es numéricamente la misma), sino semejante (similis), puesto que son dos hombres. Añade Guillermo que ese modo de unidad no puede aplicarse a la Naturaleza divina, refiriéndose, sin duda, al hecho de que la Naturaleza divina es idéntica en cada una de las tres Personas divinas. Ese fragmento, pues, pese a su lenguaje algo oscuro, se opone claramente al ultrarrealismo. Cuando Guillermo de Champeaux dice que Pedro y Pablo son uno y lo mismo en humanidad secundum indifferentiam, quiere decir que sus esencias son iguales, y que esa igualdad es el fundamento del concepto universal de hombre, que se aplica «indiferentemente» a Pedro y a Pablo o a otro hombre cualquiera. Sea lo que sea lo que Abelardo pensase de esa teoría modificada, o la interpretación según la cual la atacara, la teoría parece ser en realidad una negación del ultrarrealismo, y no muy diferente del modo de ver del propio Abelardo.

Debemos indicar que la referencia que antes hemos hecho a la disputa entre Abelardo y Guillermo de Champeaux ha sido una simplificación, ya que el curso preciso de los acontecimientos en dicha disputa no está claro. Por ejemplo, aunque es seguro que Guillermo, después de ser derrotado por Abelardo, se retiró a la abadía de San Víctor y enseñó allí, para ser luego nombrado obispo de Chálons-sur-Marne, no es seguro en qué punto de la controversia se retiró. Parece probable que cambiase su teoría mientras enseñaba en París, y luego, sometido a nuevas críticas de Abelardo, estuviesen éstas justificadas o no, se retirase de la batalla para recluirse en San Víctor, donde continuaría enseñando y podría haber puesto los fundamentos de la tradición mística de la abadía; pero, según M. de Wulf, Guillermo de Champeaux se retiró a San Víctor y allí enseñó la nueva forma de su teoría, la teoría de la indiferencia. Se ha afirmado también que Guillermo sostuvo tres teorías: 1) la teoría de la identidad del ultrarrealismo; 2) la teoría de la indiferencia, que fue atacada por Abelardo como indistinguible de la anterior, y 3) una teoría anti-realista, en cuyo caso puede presumirse que se retiró a San Víctor después de enseñar las teorías 1 y 2. Eso podría ser correcto, y puede apoyarse en la interpretación de Abelardo y la crítica de éste a la teoría de la indiferencia; pero es cuestionable que la interpretación de Abelardo pasase de ser meramente polémica, y yo me inclino a coincidir con De Wulf en que la teoría de la indiferencia suponía una negación de la teoría de la identidad, es decir, que no era un mero subterfugio verbal. En cualquier caso, la cuestión no es de mucha importancia, puesto que todos están de acuerdo en que Guillermo de Champeaux abandonó eventualmente el ultrarrealismo con el que había comenzado.

8.Abelardo.

El hombre que derrotó en debate a Guillermo de Champeaux, Abelardo (1079-'1142) había nacido en Le Pallet, Palet o Palais, cerca de Nantes, de donde su nombre de Peripateticus Palatinus, y estudió dialéctica como discípulo de Roscelin y de Guillermo, después de lo cual abrió una escuela propia, primeramente en Melun, después en Corbeil, y más tarde en París, donde tuvo lugar su disputa con el que había sido su maestro. Posteriormente dirigió su atención a la teología, estudió bajo la dirección de Anselmo de Laon, y comenzó a enseñar él mismo teología en París en 1113. A consecuencia de su episodio con Heloisa, Abelardo tuvo que retirarse a la abadía de St.-Denis. En 1121, su libro De Unitate et Trinitate divina fue condenado en Soissons, y Abelardo fundó entonces la escuela del Paráclito, cerca de Nogent-sur-Seine, que abandonó en 1125, para convertirse en abad de St.-Gildas, en la Bretaña, aunque dejó el monasterio en 1129. Desde 1136 hasta 1149 estuvo enseñando en Santa Genoveva, en París, donde Juan de Salisbury fue uno de sus discípulos. Pero san Bernardo le acusó de herejía, y en 1141 fue condenado en el concilio de Sens. Su apelación al papa Inocencio II condujo a una nueva condenación y a una prohibición de la enseñanza, después de lo cual se retiró a Cluny, donde permaneció hasta su muerte.

Está claro que Abelardo fue un hombre de disposición combativa y despiadado con sus adversarios: ridiculizó a sus maestros en filosofía y en teología, Guillermo de Champeaux y Anselmo de Laon. Fue también, aunque algo sentimental, egoísta y difícil de tratar: es significativo el que abandonase tanto la abadía de St.-Denis como la de St.-Gil das porque era incapaz de vivir en paz con los demás monjes. Fue, sin embargo, un hombre de gran capacidad, un dialéctico sobresaliente, muy superior en ese aspecto a Guillermo de Champeaux; no era una mediocridad que pudiera ser ignorada, y sabemos que su brillantez y destreza dialéctica (y también, sin duda, sus ataques a otros maestros) le atrajeron una gran audiencia. Pero sus incursiones en el terreno de la teología, especialmente viniendo de parte de un hombre brillante y de gran reputación, le hicieron parecer un pensador peligroso a ojos de aquellos que tenían escasa simpatía natural por la dialéctica y la habilidad intelectual, y Abelardo se vio perseguido por la incansable hostilidad de san Bernardo, que parece haber visto al filósofo como un agente de Satanás; indudablemente, hizo cuanto pudo por asegurarse de la condena de Abelardo. Entre otros cargos, acusó a éste de sostener una doctrina herética sobre la Santísima Trinidad, cargo cuya verdad Abelardo negó firmemente. Es probable que el filósofo no fuese racionalista en el sentido corriente de la palabra, en lo que se refiere a sus intenciones (no pretendió negar la Revelación ni disolver el misterio con explicaciones); pero al mismo tiempo, en su aplicación de la dialéctica a la teología, parece haber atacado la ortodoxia teológica, de hecho, ya que no en la intención. Por otra parte, fue la aplicación de la dialéctica a la teología lo que hizo posible el progreso teológico y facilitó la sistematización escolástica de la

teología en el siglo XIII.

Abelardo no tuvo dificultad, como ya hemos visto, en poner de manifiesto los absurdos lógicos a que conducía el ultrarrealismo de Guillermo de Champeaux; pero le incumbía producir por sí mismo otra teoría más satisfactoria. Aceptando la definición aristotélica del universal, tal como la transmitiera Boecio (quod in pluribus natum est praedicari, singulare vero quod non), procedió a afirmar que lo que se predica no es una cosa, sino un nombre, y concluyó que hay que «adscribir ese tipo de universalidad solamente a las palabras»[328]. La frase suena muy parecida a la opinión puramente nomina-lista adscrita tradicionalmente a Roscelin (que también había sido maestro de Abelardo), pero el hecho de que éste tuviese interés en hablar de palabras universales y particulares pone de manifiesto que no podemos concluir inmediatamente que negase toda realidad correspondiente a las palabras universales, puesto que ciertamente no negaba que hubiese una realidad correspondiente a las palabras particulares, a saber, el individuo. Además, Abelardo (en la Lógica nostrorum petitioni sociorum) procedió a distinguir vox y sermo, y a decir, no que Universale est vox, sino que Universale est sermo. ¿Por qué hizo Abelardo esa distinción? Porque vox significa la palabra como entidad física (flatus vocis), una cosa, y ninguna cosa puede ser predicada de otra cosa, mientras que sermo significa la palabra según la relación de ésta al contenido lógico, y es éste lo que es predicado.

¿Cuál es, pues, el contenido lógico, cuál es el intellectus universalis o idea universal, que es expresado por el nomen universale? Por las ideas universales la mente «concibe una imagen común y confusa de muchas cosas (...) Cuando digo hombre, una cierta figura aparece en mi mente, que se relaciona a hombres individuales, que es común a todos y no propia de ninguno». Semejante lenguaje sugiere, en verdad, que, según Abelardo, no hay realmente conceptos universales, sino sólo imágenes confusas, genéricas o específicas según el grado de su confusión e indistinción; pero el autor sigue diciendo que los conceptos universales se forman por abstracción, y que mediante esos conceptos concebimos lo que hay en el objeto, aunque no lo concebimos como está en el objeto. «Porque cuando yo considero ese hombre solamente en la naturaleza de substancia o de cuerpo, y no también de animal, o de hombre, o de gramático, evidentemente no entiendo otra cosa que lo que hay en esa naturaleza, pero no considero todo lo que hay.» Abelardo explica entonces que cuando dijo que nuestra idea de hombre es «confusa», lo que quiso dar a entender es que por medio de la abstracción la naturaleza se deja libre de toda individualidad, y se considera de tal modo que no supone relación especial alguna a ningún individuo particular, sino que puede ser predicada de todos los hombres individuales. En resumen, aquello que se concibe en las ideas genéricas y específicas está en las cosas (la idea no está vacía de referencia objetiva), pero no está en ellas, es decir, en las cosas particulares, tal como es concebido. En otras palabras, el ultrarrealismo es falso; pero eso no significa que los universales sean puramente construcciones subjetivas, y aún menos que sean meras palabras. Cuando Abelardo dice que el

universal es un nomen o sermo, lo que quiere decir es que la unidad lógica del concepto universal afecta exclusivamente al predicado, que éste es un nomen y no una res o cosa individual. Si queremos, con Juan de Salisbury, llamar a Abelardo «nominalista», debemos reconocer al mismo tiempo que su «nominalismo» es simplemente una negación del ultrarrealismo y una afirmación de la distinción entre los órdenes lógico y real, sin que eso suponga negativa alguna del fundamento objetivo del concepto universal. La doctrina de Abelardo es un bosquejo, a pesar de algunas ambigüedades de lenguaje, de la teoría desarrollada por el «realismo moderado».

En su Theologia Christiana y su Theologia, Abelardo sigue a san Agustín, Macrobio y Prisciano al situar en la mente de Dios formae exemplares o ideas divinas, genéricas y específicas, que son idénticas a Dios mismo, y alaba a Platón en ese punto, entendiéndole en sentido neoplatónico, como habiendo colocado las ideas en la mente divina, *quam Graeei Noyn appellant.*

9.Gilberto de la Porrée y Juan de Salisbury.

El tratamiento por Abelardo del problema de los universales fue realmente decisivo, en el sentido de que dio un golpe de muerte al ultrarrealismo, al mostrar cómo se puede negar dicha doctrina sin verse obligado al mismo tiempo a negar toda objetividad a los géneros y las especies, y, aunque la escuela de Chartres, en el siglo mi (a diferencia de la escuela de San Víctor) se inclinó al ultrarrealismo, dos de las más notables figuras relacionadas con Chartres, a saber, Gilbert de la Porrée y Juan de Salisbury, rompieron con la antigua tradición.

(I) Gilbert de la Porrée, o Gilbertus Porretanus, nació en Poitiers en 1076, fue discípulo de Bernardo de Chartres y enseñó a su vez en Chartres durante más de doce años. Más tarde enseñó en París, aunque fue nombrado obispo de Poitiers en 1142. Murió en 1154.

Gilbert de la Porrée se mantuvo firme en el tema de que cada hombre tiene su propia humanidad o naturaleza humana[329]; pero tuvo una opinión peculiar en cuanto a la constitución interna del individuo. En el individuo debemos distinguir la substancia o esencia individualizada, en la que inhieren los accidentes de la cosa, y las formae substantiales, o formae nativae,[330] Esas formas nativas son comunes en el sentido de que son iguales en objetos de la misma especie o género, según sea el caso, y tienen sus ejemplares en Dios. Cuando la mente contempla las formas nativas

en las cosas, puede abstraerías de la materia en la que están encarnadas o vueltas concretas, y considerarlas por separado, en abstracción: está entonces, en relación con los géneros y las especies, que son subsistentiae, pero no objetos substancialmente existentes[331]. Por ejemplo, el género es simplemente la colección (colleetio) de subsistentiae obtenida mediante la comparación de cosas que, aunque diferentes en especie, son semejantes[332]. Gilberto quiere decir que la idea de especie se obtiene por comparación de las similares determinaciones esenciales o formas de similares objetos individuales, y reuniéndolas en una sola idea, mientras que la idea de género se obtiene comparando objetos que difieren específicamente pero que aun así tienen en común algunas formas o determinaciones esenciales, como el caballo y el perro tienen en común la animalidad. La forma, como observa Juan de Salisbury a propósito de la doctrina del Porretano[333], es sensible en los objetos sensibles, pero es concebida por la mente aparte de los sentidos, es decir, inmaterialmente, y aunque individual en cada individuo, es, sin embargo, común, o semejante, en todos los miembros de una especie o de un género.

Sus doctrinas de la abstracción y de la comparación ponen en claro que Gilberto fue un realista moderado, y no un ultrarrealista, pero su curiosa idea de la distinción entre la substancia o esencia individual y la esencia común (donde «común» significa semejante en una pluralidad de individuos), le hizo entrar en dificultades cuando procedió a aplicarla a la doctrina de la Santísima Trinidad, y distinguió como cosas diferentes Deus y Divinitas, Pater y Paternitas, del mismo modo a como había distinguido Sócrates de «humanidad», es decir, de la humanidad de Sócrates. Gilberto fue acusado de menoscabar la unidad de Dios y de enseñar herejías (san Bernardo fue uno de sus acusadores). Condenado en el concilio de Reims, el año 1148, se retractó de sus proposiciones heterodoxas.

(II) Juan de Salisbury (1115-1180, aproximadamente) llegó a París en el año 1136, y allí asistió a las lecciones de, entre otros, Abelardo, Gilberto Porretano, Adam Parvipontanus y Robert Pulleyn. Llegó a ser secretario del arzobispo de Canterbury, primeramente del arzobispo Teobaldo y más tarde de santo Tomás Becket, y fue más tarde nombrado obispo de Chartres, en 1176.

En la discusión del problema de los universales, dice Juan de Salisbury, el mundo se ha hecho viejo; se ha dedicado a esa empresa más tiempo del requerido por los césares para conquistar y gobernar el mundo[334]. Pero todo el que busca los géneros y las especies fuera de las cosas de los sentidos, está perdiendo su tiempo[335]; el ultrarrealismo es erróneo y contradice las enseñanzas de Aristóteles[336], por quien Juan de Salisbury tiene predilección en materia de dialéctica; a propósito de los Tópicos, observa que es de más utilidad que casi todos los libros de dialéctica que los modernos acostumbran exponer en las escuelas[337]. Los géneros y las especies no son cosas, sino más bien las formas de cosas que la mente, comparando las semejanzas entre éstas, abstrae y unifica en los conceptos universales[338]. Los

conceptos universales, o géneros y especies, abstractamente considerados, son construcciones mentales (figurata rationis), puesto que no existen como universales en la realidad extramental; pero se trata de una construcción que consiste en la comparación de cosas y la abstracción a partir de las cosas, de modo que los conceptos universales no están vacíos de fundamentación y referencia objetivas.[339]

10.Hugo de San Víctor

Ya hemos dicho que la escuela de San Víctor se inclinó hacia un realismo moderado. Así, Hugo de San Víctor (1096-1141) adoptó más o menos la posición de Abelardo, y mantuvo una clara doctrina de la abstracción, que aplicó a las matemáticas y a la física. El dominio de las matemáticas se caracteriza por la atención a actus confusos inconfuse,[340] la abstracción, en el sentido de atención por separado, a la línea o la superficie plana, por ejemplo, aunque ni líneas ni superficies existen separadas de los cuerpos. También en física se consideran en abstracción las propiedades de los cuatro elementos, aunque en la realidad concreta éstos no se encuentran sino en diversas combinaciones. Semejantemente, el dialéctico considera las formas de las cosas en aislamiento o abstracción, en un concepto unificado, aunque en la realidad actual las formas de las cosas sensibles no existen ni aisladas de la materia ni como universales.

11.Santo Tomás de Aquino.

Los fundamentos de la doctrina tomista del realismo moderado habían sido puestos, pues, antes del siglo XIII, y en realidad podemos decir que fue Abelardo quien acabó prácticamente con el ultrarrealismo. Cuando santo Tomás declara que los universales no son cosas subsistentes y que no existen sino en las cosas singulares[341], se está haciendo eco de lo que Abelardo y Juan de Salisbury habían

dicho antes que él. Por ejemplo, la «humanidad», la naturaleza humana, solamente tiene existencia en este o aquel hombre, y la universalidad que se asigna a la humanidad en el concepto es un resultado de la abstracción, y, por lo tanto, en cierto sentido, una contribución subjetiva[342]. Pero eso no supone la falsedad del concepto universal. Si abstrajésemos la forma específica de una cosa y al mismo tiempo pensásemos que esa forma existe realmente en estado de abstracción, nuestra idea sería ciertamente falsa, porque implicaría un juicio falso relativo a la cosa misma; pero aunque en el concepto universal la mente conciba algo de una manera distinta a su modo de existencia concreta, nuestro juicio acerca de la cosa misma no es erróneo; de lo que se trata simplemente es de que la forma, que existe en la cosa en un estado individualizado, es abstraída, es decir, convertida en objeto de atención exclusiva de la mente, por una actividad inmaterial de ésta. El fundamento objetivo del concepto específico universal es así la esencia objetiva e individual de la cosa, la cual esencia es, por la actividad de la mente, liberada de factores individualizantes (es decir, según santo Tomás, de la materia) y considerada en abstracción. Por ejemplo, la mente abstrae del hombre individual la esencia de humanidad, que es igual, pero no numéricamente la misma, en los miembros de la especie humana. Y el fundamento del concepto genérico universal es una determinación esencial que varias especies tienen en común, como las especies de hombre, caballo, perro, etc., tienen en común la «animalidad».

Santo Tomás negaba así ambas formas de ultrarrealismo, la de Platón y la de los primeros medievales; pero, lo mismo que Abelardo, no deseaba rechazar el platonismo totalmente y sin apelación, es decir, no renunciaba a conservar de algún modo el platonismo tal como éste había sido desarrollado por san Agustín. Las ideas, las ideas ejemplares, existen en la mente divina, aunque no son ontológicamente distintas de Dios ni constituyen realmente una pluralidad. En lo que se refiere a esa verdad, la teoría platónica está justificada[343]. Santo Tomás admite, pues, (I) el universale ante rem, aunque insistiendo en que no es una cosa subsistente, ni separada de las cosas (Platón) ni en las cosas (primeros medievales ultrarrealistas), porque es Dios mismo, considerado en tanto que percibe su esencia como imitable ad extra en un cierto tipo de criatura; (II) el universale in re, que es la esencia individual concreta, igual en los distintos miembros de la especie; y (ni) el universale post rem, que es el concepto universal abstracto[344]. Huelga decir que el término universale in re, utilizado en el Comentario a las Sentencias, ha de ser interpretado a la luz de la doctrina general de santo Tomás, es decir, como el fundamento del concepto universal, fundamento que no es otra cosa que la esencia concreta o quidditas rei.[345]

A finales de la Edad Media el problema de los universales sería replanteado, y una nueva solución iba a ser ofrecida por Guillermo de Ockham y sus seguidores; pero el principio de que solamente los individuos existen como cosas subsistentes, permanecería; la nueva corriente del siglo XIV no se inclinaría hacia el realismo, sino que se alejaría de éste. Consideraré la historia de ese movimiento en el siguiente

volumen de esta Historia.

CAPÍTULO XV
SAN ANSELMO DE CANTERBURY

1.San Anselmo como filósofo.

San Anselmo había nacido en Aosta, en el Piamonte, en 1033. Después de los estudios preliminares en Burgundy, en Avranches, y más tarde en Bec, entró en la Orden Benedictina, y llegó a ser prior de Bec (1063) y posteriormente abad (1078). En 1093 fue nombrado arzobispo de Canterbury, para suceder a su antiguo maestro, amigo y superior religioso, Lanfranc; y en ese puesto murió, en 1109.

En general, es conecto decir que el pensamiento de san Anselmo pertenece a la tradición agustiniana. Como el gran Doctor africano, consagró su principal esfuerzo intelectual a la comprensión de la doctrina de la fe cristiana, y la exposición de su actitud que está contenida en el *Proslogium*[346] lleva impreso el sello inconfundible del espíritu agustiniano. «No intento, Señor, penetrar tu profundidad, pues juzgo mi intelecto enteramente insuficiente para ello, pero deseo entender en algún grado tu verdad, que mi corazón cree y ama. Porque no busco entender para poder creer, sino que creo para poder entender. Porque creo también esto, que, a menos que crea, no podré entender.» Esa actitud de Credo, ut intelligam es común a Agustín y a Anselmo, y Anselmo está completamente de acuerdo con Agustín cuando observa en su *Cur Deus Homo*[347] que no esforzarse en comprender lo que se cree, es negligencia. Desde luego, eso significa, en la práctica, para Anselmo una aplicación de la dialéctica o el razonamiento a los dogmas de fe, no con la intención de despojarlos de misterio, sino con la de penetrarlos, desarrollarlos y discernir sus implicaciones en la medida en que eso es posible a la mente humana. Los resultados de ese proceso, por ejemplo, su libro sobre la Encarnación y la Redención (Cur Deus Homo), hacen .de san Anselmo una figura de importancia en la historia del desarrollo de la especulación teológica.

Ahora bien, la aplicación de la dialéctica a los datos de la teología sigue siendo teología, y san Anselmo apenas merecería un puesto en la historia de la filosofía por su especulación teológica, excepto porque la aplicación de categorías filosóficas a dogmas revelados supone necesariamente algún tratamiento y desarrollo de dichas categorías filosóficas. De hecho, sin embargo, el uso del lema Credo ut intelligam no se limitó en el caso de san Anselmo, como tampoco se había limitado en el caso de

san Agustín, a la comprensión de sólo aquellas verdades que habían sido reveladas y no descubiertas dialécticamente, sino que se extendió a verdades como la existencia de Dios, que son ciertamente aceptadas por fe, pero que pueden ser alcanzadas por el razonamiento humano. Al lado, pues, de su obra como teólogo dogmático, está también su obra como teólogo natural o metafísico, y en ese aspecto san Anselmo merece un lugar en la historia de la filosofía, puesto que contribuyó al desarrollo de esa rama de la filosofía que se conoce como teología natural. Tanto si sus argumentaciones en favor de la existencia de Dios se consideran válidas como si no, el hecho de que él elaborase sistemáticamente dichas argumentaciones tiene su importancia, y da a la obra títulos para que sea seriamente considerada por el historiador de la filosofía.

San Anselmo, al igual que san Agustín, no hizo una distinción clara entre los campos de la teología y de la filosofía, y su implícita actitud mental puede ser ilustrada del modo siguiente. El cristiano debe tratar de entender y aprehender racionalmente todo lo que cree, en la medida en que eso sea posible a la mente humana. Ahora bien, creemos en la existencia de Dios y en la Santísima Trinidad. Debemos, pues, aplicar nuestro entendimiento a la comprensión de ambas verdades. Desde el punto de vista de quienes, como los tomistas, hacen una clara distinción entre filosofía y teología dogmática, la aplicación del razonamiento a la primera de esas verdades, la existencia de Dios, caerá dentro del campo de la filosofía, mientras que la aplicación del razonamiento a la segunda verdad, la Trinidad, caerá dentro del campo de la teología; y el tomista sostendrá que la primera verdad es demostrable por el razonamiento humano, mientras que la segunda verdad no es demostrable por el razonamiento humano, aunque la mente humana sea capaz de establecer juicios verdaderos a propósito del misterio, una vez revelado, y de refutar las objeciones que el razonamiento humano pueda presentar contra el mismo. Pero, si uno se pone en la posición de san Anselmo, es decir, en un estado mental anterior a la clara distinción entre filosofía y teología, es fácil ver cómo el hecho de que la primera verdad sea demostrable, junto con el deseo de entender todo cuanto creemos, y el considerar como un deber la tentativa de satisfacer ese deseo, conduce naturalmente a un intento de demostrar la trinidad de Personas «por razones necesarias»[348], y de mostrar del mismo modo que es imposible que un hombre se salve sin Cristo[349]. Si se desea llamar a esa actitud «racionalismo», como en efecto se ha hecho, debe ponerse ante todo en claro lo que uno entiende por «racionalismo». Si por racionalismo se entiende una actitud mental que niega la revelación y la fe, es indudable que san Anselmo no fue racionalista, puesto que aceptó la primacía de la fe y el hecho de la autoridad, y solamente después de eso procedió a intentar comprender los datos de la fe. Si, por el contrario, se quiere extender el término «racionalismo» de tal modo que cubra la actitud mental que lleva a intentar probar los misterios, no porque los misterios no se acepten Por fe o pudieran ser rechazados si no se llegase a probarlos, sino porque se desea entender todo lo que se cree, sin haber definido antes con claridad los modos en

que diferentes verdades pueden sernos accesibles, entonces es indudable que sí se puede decir que el pensamiento de san Anselmo era racionalista o que se aproximaba mucho a serlo. Pero manifestaría un absoluto mal entendimiento de la actitud de san Anselmo quien supusiera que éste estaba dispuesto a rechazar, por ejemplo, la doctrina de la Santísima Trinidad si no era capaz de encontrar rationes necessariae en favor de la misma; san Anselmo creía, ante todo, la doctrina, y solamente entonces intentaba entenderla. La disputa acerca del racionalismo o no racionalismo de san Anselmo está enteramente fuera de lugar, a menos que se ponga antes perfectamente en claro que él no tenía la menor intención de menoscabar la integridad de la fe cristiana. Si insistimos en interpretar a san Anselmo como si éste hubiese vivido después de santo Tomás de Aquino, y como si hubiese distinguido con claridad los campos de la teología y de la filosofía, seremos sencillamente culpables de anacronismo y de incomprensión.

2.Pruebas de la existencia de Dios en el «Monologium».

En el *Monologium*[350] san Anselmo desarrolla la prueba de la existencia de Dios basada en los grados de perfección que se encuentran en las criaturas. En el capítulo primero aplica su argumentación a la bondad, y en el capítulo segundo a la «grandeza», que entiende, según él mismo nos dice, no como grandeza cuantitativa, sino como una cualidad semejante a la sabiduría, que cuanto en mayor grado sea poseída por un sujeto, mejor, en tanto que la grandeza cuantitativa no es prueba de superioridad cualitativa. Tales cualidades se encuentran en grados diversos en los objetos de la experiencia, de modo que la argumentación procede de la observación empírica de grados de, por ejemplo, bondad, y es por lo tanto una argumentación a posteriori. Pero el juicio acerca de diferentes grados de perfección (san Anselmo supone, desde luego, que se trata de juicios objetivamente fundamentados) implica una referencia a un modelo de perfección, y el hecho de que la cosa participa objetivamente, en grados diferentes, de la bondad, manifiesta que el modelo es en sí mismo objetivo, que hay, por ejemplo, una bondad absoluta en la que participan todas las cosas buenas y a la que se aproximan más o menos, según los casos.

Ese tipo de argumentación es de carácter platónico (aunque también Aristóteles, en su fase platónica, argumentaba que donde hay un mejor debe haber un óptimo) y reaparece en la Cuarta Vía de santo Tomás de Aquino. Es, como ya he dicho, una argumentación a posteriori: no procede de la idea de bondad absoluta a la existencia

de la bondad absoluta, sino de grados observados de bondad a la existencia de la bondad absoluta, y de grados de sabiduría a la existencia de sabiduría absoluta; y la bondad y la sabiduría absolutas se identifican en Dios. La forma desarrollada del argumento, necesitaría, indudablemente, una demostración tanto de la objetividad del juicio referente a los distintos grados de bondad, como del principio en que san Anselmo hace reposar su argumentación, a saber, el principio de que si un objeto posee bondad en un grado limitado, debe tener esa su bondad de la bondad absoluta en sí misma, que es buena per se y no per aliud. También ha de advertirse que la argumentación solamente puede ser aplicada a aquellas perfecciones que por sí mismas no implican limitación o finitud: no podría ser aplicada, por ejemplo, al tamaño cuantitativo. (Que ese argumento sea válido o demostrativo, o no lo sea, no parece que sea cosa a decidir por el historiador.)

En el capítulo tercero del Monologium san Anselmo aplica al ser la misma clase de argumentación. Todo lo que existe, existe por algo o por nada. La segunda suposición es absurda; así pues, todo lo que existe, existe por algo. Eso significa que todas las cosas existentes existen, o la una por la otra, o por sí mismas, o por una causa de existencia. Pero que X exista por Y e Y por X, es impensable: nuestra opción queda limitada a las posibilidades de una pluralidad de causas incausadas o de una sola causa incausada. Hasta aquí, ciertamente, el argumento es simplemente un argumento de causalidad, pero san Anselmo procede a introducir un elemento platónico al decir que si hay una pluralidad de cosas existentes que tienen que ser por sí mismas, es decir, que dependen de sí mismas y son incausadas, hay una forma de ser-en-sí-mismo en la cual participan todas ellas, y en ese punto la argumentación se hace semejante a la antes esbozada. Lo implicado es que, cuando varios seres poseen la misma forma, debe haber un ser unitario, externo a los mismos, que sea esa forma. No puede haber, pues, sino un último Ser auto-existente, y debe ser el mejor, más alto y más grande de todo cuanto es.

En los capítulos séptimo y octavo san Anselmo considera la relación entre lo causado y la Causa, y afirma que todos los objetos finitos han sido hechos a partir de la nada, ex nihilo, no a partir de una materia precedente, ni a partir de la Causa entendida como origen material. San Anselmo explica cuidadosamente que decir que una cosa ha sido hecha ex nihilo no es decir que haya sido hecha a partir de la nada como material; significa que algo es creado non ex aliquo; que ahora tiene existencia y antes no la tenía fuera de la mente divina. Eso puede parecer bastante obvio, pero a veces se ha afirmado que decir que una criatura ha sido hecha ex nihilo es, o bien convertir a la nada en algo, o bien quedar expuestos a la observación de que *ex nihilo nihil fit*. San Anselmo deja, pues, en claro que ex nihilo no significa *ex nihilo tanquam materia*, sino simplemente *non ex aliquo*.

En cuanto a los atributos del ens a se, solamente podemos predicar de él aquellas cualidades cuya posesión es absolutamente mejor que su no posesión[351]. Por ejemplo, ser oro es mejor para el oro que ser cuero, pero no sería mejor para un

hombre estar hecho de oro. Ser corpóreo es mejor que no ser nada en absolutos, pero no sería mejor para un espíritu ser corpóreo y no incorpóreo. Ser oro es mejor que no ser oro sólo relativamente, y ser corpóreo en vez de no corpóreo es mejor sólo relativamente. Pero es absolutamente mejor ser sabio que no ser sabio, viviente que no viviente, justo que no justo. Debemos, pues, predicar del Ser Supremo sabiduría, vida, justicia, pero no podemos predicar del Ser Supremo corporeidad o ser de oro. Además, como el Ser Supremo no posee sus atributos por participación, sino por su propia esencia, El es Sabiduría, Justicia, Vida, etc.,[352] y, como el Ser Supremo no puede estar compuesto de elementos (que le serían lógicamente anteriores, de modo que ya no sería el Ser Supremo), los atributos son idénticos con la esencia divina, que es simple[353]. Por otra parte, Dios debe necesariamente trascender el espacio, en virtud de su simplicidad y espiritualidad, y el tiempo, en virtud de su eternidad[354]. Está totalmente presente en todo, pero no localmente o determínate, y todas las cosas están presentes a su eternidad, que no ha de concebirse como un tiempo sin término, sino como interminabilis vita simul perfeete tota existens[355]. Podemos llamar a Dios substancia, si hacemos referencia a la esencia divina, pero no si hacemos referencia a la categoría de substancia, puesto que Dios no puede recibir cambios ni ser soporte de accidentes[356]. En resumen, si se aplica a Dios cualquier nombre que sea también aplicado a las criaturas, ijalde procul dubio intelligenda est diversa significado.

San Anselmo procede, en el Monologium, a dar razones en favor de la Trinidad de Personas en una sola naturaleza, sin ofrecer ninguna clara indicación de que se dé cuenta de que está dejando el campo de una ciencia para entrar en el de otra, y en ese nuevo tema, por interesante que pueda ser para el teólogo, no podemos seguirle. Se ha dicho ya, sin embargo, lo suficiente para poner de manifiesto que san Anselmo hizo una verdadera contribución a la teología natural. El elemento platónico es conspicuo, y, aparte de algunas observaciones desperdigadas, no hay un tratamiento reflexivo de la analogía; pero san Anselmo presenta argumentos a posteriori en favor de la existencia de Dios que son de un carácter mucho más sistemático que los de san Agustín, y se ocupa también cuidadosamente de los atributos divinos, la inmutabilidad de Dios, la eternidad, etc. Está, pues, claro cuán erróneo es asociar el nombre de san Anselmo al «argumento ontológico» de un modo que pueda dar a entender que la única contribución del santo al desarrollo de la filosofía fuese un argumento cuya validez es al menos cuestionable. Su obra puede no haber ejercido una influencia muy considerable en pensadores contemporáneos o en los que inmediatamente le siguieron, por su preocupación por otros asuntos (problemas dialécticos, conciliación de las opiniones de los Padres, etc.), pero, vista a la luz del desarrollo general de la filosofía en la Edad Media, debe reconocerse que su autor fue uno de los que principalmente contribuyeron a la teología y a la filosofía escolásticas, tanto por su teología natural como por su aplicación de la dialéctica al dogma.

3.La prueba de la existencia de Dios en el «Proslogium».

En el Proslogium san Anselmo desarrolla el llamado «argumento ontológico», que procede de la idea de Dios a Dios como realidad, como existente. San Anselmo nos dice que las peticiones de sus hermanos y la consideración de las complejas y diversas argumentaciones del Monologium, le condujeron a preguntarse si no podría encontrar un argumento que fuese suficiente, por sí solo, para probar todo cuanto creemos concerniente a la substancia divina, de modo que un solo argumento realizase la función de las muchas argumentaciones complementarias de su opúsculo anterior. Finalmente pensó haber descubierto un argumento así, que, por razones de conveniencia, puede ser puesto en forma silogística, aunque el propio san Anselmo lo desarrolla en forma de plegaria a Dios.

Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse.

Pero aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, debe existir, no sólo mentalmente, en idea, sino también extramentalmente.

Así pues, Dios existe, no sólo en la idea, mentalmente, sino también extramentalmente, La premisa mayor presenta simplemente la idea de Dios, la idea que tiene de Dios un hombre, aunque niegue su existencia.

La premisa menor está clara, puesto que si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existiese sólo en la mente, no sería aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Algo más grande podría pensarse, a saber, un ser que existiese en la realidad extra-mental y no únicamente en la idea.

La prueba parte de la idea de Dios como aquello mayor que lo cual nada puede concebirse, es decir, como absolutamente perfecto: eso es lo que quiere decir Dios.

Ahora bien, si tal ser tuviese solamente realidad ideal, si existiese solamente en nuestra idea subjetiva, podríamos concebir un ser más grande, a saber, un ser que no existiese simplemente en nuestra idea, sino también en la realidad objetiva. Se sigue, pues, que la idea de Dios como absoluta perfección es necesariamente la idea de un ser existente, y san Anselmo argumenta que en ese caso nadie puede a la vez tener la idea de Dios y negar su existencia. Si un hombre pensase a Dios como, por ejemplo, un superhombre, tendría perfecto derecho a negar la existencia de Dios en ese sentido, pero no negaría realmente la objetividad de la idea de Dios. Si, por el contrario, un hombre tuviese la debida idea de Dios, si concibiese el significado del término «Dios», podría ciertamente negar su existencia con los labios, pero si advierte lo que su negación implica (a saber, decir que el ser que debe existir por su misma esencia, el ser necesario, no existe) y sigue negando su existencia, se hace reo de patente contradicción: no es sino el loco, el insipiens, que ha dicho en su corazón, «no hay Dios». El ser absolutamente perfecto es un ser cuya esencia es existir, o que necesariamente implica la existencia, puesto que en otro caso otro ser más perfecto podría ser concebido; es el ser necesario, y un ser necesario que no existe sería una contradicción en los términos.

San Anselmo quería que su argumento fuese una demostración de todo lo que creemos concerniente a la naturaleza divina, y, como el argumento se refiere al ser absolutamente perfecto, los atributos de Dios están contenidos implícitamente en la conclusión del mismo. Solamente tenemos que preguntarnos a nosotros mismos lo que está implicado en la idea de un ser más perfecto que el cual nada puede concebirse, para ver que Dios debe ser omnipotente, omnisciente, supremamente justo, etc. Además, al deducir esos atributos en el Proslogium, san Anselmo concede alguna atención a la clarificación de esas nociones. Por ejemplo, Dios no puede mentir; ¿no es ése un signo de falta de omnipotencia? No, contesta san Anselmo; ser capaz de mentir debe llamarse una impotencia más bien que un poder, una imperfección más bien que una perfección. Si Dios pudiese obrar de una manera inconsecuente con su esencia, eso sería de su parte una falta de poder, un defecto. Desde luego, podría objetarse que eso presupone que ya sabemos lo que la esencia de Dios es o implica, mientras que la esencia de Dios es precisamente el punto que se trata de aclarar; pero podemos presumir que san Anselmo replicaría que ya ha establecido que Dios es totalmente perfecto, y, por ello, que es a la vez omnipotente y veraz: de lo que se trata es meramente de mostrar lo que la omnipotencia de perfección significa realmente, y de exponer la falsedad de una equivocada idea de omnipotencia.

El argumento presentado por san Anselmo en el Proslogium fue atacado por el monje Gaunilón en su Liber pro Insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem, en el que observó que la idea que tenemos de una cosa no es una garantía de su existencia extramental, y que Anselmo había realizado una transición ilícita del orden lógico al orden real. Podríamos decir también que las islas más bellas posibles debían existir en algún sitio, puesto que podemos concebirlas. El santo, en su Liber Apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro Insipiente, negó la paridad, y la negó justamente, pues si la idea de Dios es la idea de un ser totalmente perfecto y si la absoluta perfección implica la existencia, esa idea es la idea de un Ser existente, y necesariamente existente, mientras que la idea de las islas más bellas posibles no es la idea de algo que deba existir: incluso en el orden puramente lógico, las dos ideas no corren parejas. Si Dios es posible, es decir, si la idea de un Ser totalmente perfecto y necesario, no contiene una contradicción, Dios debe existir, puesto que sería absurdo hablar de un Ser necesario puramente posible (es una contradicción en los términos), mientras que no hay contradicción alguna en hablar de unas islas bellísimas meramente posibles. La principal objeción a la prueba de san Anselmo, que fue presentada contra Descartes y a la que Leibniz trató de contestar, es que no sabemos a priori que la idea de Dios, la idea de perfección infinita y absoluta, es la idea de un ser posible. Puede ser que no veamos ninguna contradicción en esa idea, pero el objetante puede decir que esa posibilidad «negativa» no es lo mismo que la posibilidad «positiva»; no pone de manifiesto que realmente no haya una contradicción en la idea. Que no hay en la idea contradicción alguna, sólo está claro

cuando hemos mostrado a posteriori que Dios existe.

El argumento del Proslogium no suscitó inmediatamente mucho interés; pero en el siglo XIII fue empleado por san Buenaventura, con una acentuación menos lógica y más psicológica, y fue rechazado por santo Tomás. Duns Scoto se vahó de él como de una ayuda incidental. En la Edad Moderna ha disfrutado de una carrera brillante, aunque controvertida. Descartes lo adoptó y adaptó, Leibniz lo defendió de un modo esmerado e ingenioso, Kant lo atacó. Los escolásticos suelen rechazarlo, aunque algunos pensadores individuales han mantenido su validez.

4.La idea de verdad y otros elementos agustinianos en el pensamiento de san Anselmo.

Entre las características agustinianas de la filosofía de san Anselmo puede mencionarse su teoría de la verdad. Al tratar de la verdad en el juicio[357], san Anselmo sigue el punto de vista aristotélico según el cual la verdad consiste en que el juicio o proposición afirma lo que realmente existe o niega lo que no existe, la cosa significada es la causa de la verdad, y la verdad reside en el juicio (teoría de la correspondencia); pero cuando, después de tratar de la verdad (rectitud) en la voluntad[358], procede a hablar de la verdad del ser o esencia[359], y hace que la verdad de las cosas consista en que éstas sean lo que «deben» ser, es decir, en su encarnación de, o correspondencia con, su idea en Dios, Verdad suprema y modelo de la verdad, y cuando, a partir de la verdad eterna del juicio, concluye a la eternidad de la causa de la verdad, Dios[360], lo que hace san Anselmo es seguir las huellas de san Agustín. Dios es, pues, la Verdad eterna y subsistente, que es causa de la verdad ontológica de todas las criaturas. La verdad eterna es solamente causa, y la verdad del juicio es solamente efecto, mientras que la verdad ontológica de las cosas es a la vez efecto (de la verdad eterna) y causa (de la verdad en el juicio). Esa concepción agustiniana de la verdad ontológica, con el ejemplarismo que presupone, fue conservada por santo Tomás en el siglo XIII, aunque el aquinatense subrayó más, desde luego, la verdad del juicio. Así, mientras que la definición de verdad característica de santo Tomás es adaequatio rei et intellectus, la de san Anselmo es rectitudo sola mentepereeptibilis.[361]

En su modo general de hablar sobre la relación del alma al cuerpo, y en la falta de una teoría de la composición hilemórfica de ambos, Anselmo sigue la tradición

platónico-agustiniana, aunque, como el propio Agustín, él era perfectamente consciente de que alma y cuerpo forman un solo hombre, y así lo afirma. También sus palabras del *Proslogium*[362] sobre la divina luz recuerdan la teoría iluminista de san Agustín: Quanta namque est lux illa, de qua mieat omne verum, quod rationali mentí lueet.

Quizá podría decirse en general que aunque la filosofía de san Anselmo está en la línea de la tradición agustiniana, es más sistemáticamente elaborada que los correspondientes elementos del pensamiento de Agustín, su teología natural, y que en la aplicación metódica de la dialéctica manifiesta las características de una época más avanzada.

CAPÍTULO XVI
LA ESCUELA DE CHARTRES

1.Universalismo de París y sistematización en las ciencias en el siglo XII.

Una de las mayores contribuciones hechas por la Edad Media al desarrollo de la civilización europea fue el sistema de la universidad, y la mayor de las universidades europeas fue incuestionablemente la de París. Aquel gran centro de estudios teológicos y filosóficos no recibió su estatuto de Universidad en el sentido oficial hasta comienzos del siglo XIII; pero se puede hablar, en un sentido no técnico, de las escuelas de París como formando ya una «universidad» en el siglo XII. En realidad, en algunos aspectos, el siglo XII estuvo más dominado por la erudición francesa que el siglo XIII, puesto que fue en el siglo XIII cuando otras universidades, como la de Oxford, adquirieron prominencia, y comenzaron a exhibir un espíritu propio. En cuanto al sur de Europa, la universidad de Bolonia recibió su primera Carta en 1158, de Federico I. Pero aunque Francia fuese el gran centro de actividad intelectual, al menos en el norte de Europa, durante el siglo XII, un hecho que condujo al dicho muchas veces citado de que «Italia tiene el papado, Alemania el imperio, y Francia tiene el conocimiento», eso no significa, desde luego, que la actividad intelectual fuese ejercida simplemente por franceses; la cultura europea era internacional, y la supremacía intelectual de Francia significaba que estudiantes, sabios y profesores, acudían en gran cantidad a las escuelas francesas. De Inglaterra llegaron hombres como Adam Smallbridge (Parvípontanus), y Alejandro Neckham, dialécticos del siglo XII, Adelardo de Bath y Roberto Pulleyn, Ricardo de San Víctor (muerto en 1173) y Juan de Salisbury; de Alemania, Hugo de San Víctor (muerto en 1141), teólogo, filósofo y místico; de Italia Pedro Lombardo (1100-1160, aproximadamente), autor de las famosas Sentencias, que fueron objeto de tantos Comentarios durante la Edad Media, por ejemplo, los hechos por santo Tomás de Aquino y Duns Scoto. Así, puede decirse que la universidad de París representó el carácter internacional de la cultura europea medieval, como el papado representaba el carácter internacional, o, mejor, supranacional, de la religión medieval, aunque ambas cosas estaban, desde luego, estrechamente vinculadas, puesto que la religión única proporcionaba una perspectiva intelectual común, y el lenguaje de la erudición, la

lengua latina, era el lenguaje de la Iglesia. Esas dos unidades, la religiosa y la cultural, tan estrechamente unidas, fueron lo que puede llamarse unidades efectivas y reales, mientras que la unidad política del Sacro Imperio Romano Germánico fue más bien teórica que efectiva, porque, aunque las monarquías absolutas fueron un desarrollo posterior, el nacionalismo estaba ya empezando a crecer, aunque su desarrollo fuese frenado por el feudalismo, por el carácter local de las instituciones políticas y económicas medievales, y por la perspectiva intelectual y el lenguaje común.

Ese crecimiento y expansión de la vida universalizadora encontró de modo natural una expresión intelectual y académica en el intento de clasificar y sistematizar la ciencia, el conocimiento y la especulación de la época, un intento que ya se deja ver en el siglo XII. Podemos presentar dos ejemplos, las sistematizaciones de Hugo de San Víctor, y de Pedro Lombardo. El primero, en su *Didascalion*[363], sigue más o menos la clasificación aristotélica. Así, la lógica es una propedéutica o preámbulo para las ciencias, y trata de conceptos, no de cosas. Se divide en gramática y en la Ratio Disserendi, la cual a su vez se subdivide en Demonstratio, Pars Probabilis y Pars Sophistica (dialéctica, retórica y sofistica). La ciencia, a la que la lógica sirve de preámbulo y de la que es instrumento necesario, se divide en los principales apartados de ciencia teorética, ciencia práctica, y «mecánica». La ciencia teorética comprende la teología, las matemáticas (la aritmética, que trata del aspecto numérico de las cosas, la música, que trata de la proporción, la geometría, que se ocupa de la extensión de las cosas, y la astronomía, que se ocupa del movimiento de las cosas), y la física (que tiene como objeto propio la naturaleza interna, o las cualidades internas, de las cosas, y penetra así más profundamente que las matemáticas). La ciencia práctica se subdivide en ética, «económica» y política, en tanto que la «mecánica» comprende las siete artes «iliberales», o scientiae adulterinae, puesto que el artesano toma sus formas de la naturaleza. Esas «artes iliberales» son el hilado, la armería y carpintería, la navegación o comercio, que, según Hugo, «reconcilia a los pueblos, aquieta las guerras, fortalece la paz, y hace que los bienes privados sean para uso común de todos», la agricultura, la caza (incluida la cocina), la medicina y el teatro. Está claro que la clasificación de Hugo depende no solamente de Aristóteles (a través de Boecio), sino también de la obra enciclopédica de escritores como san Isidoro de Sevilla.

Pedro Lombardo, que se educó en la escuela de San Víctor, enseñó en la escuela catedral de París, y finalmente fue obispo de dicha ciudad entre 1150 y 1152, compuso sus Libri Quattuor Sententiarum, una obra que, aunque sin originalidad en cuanto a su contenido, ejerció una tremenda influencia, en cuanto estimuló a otros escritores a la labor de exposición sistemática y comprehensiva del dogma, y se convirtió en objeto de resúmenes y comentarios hasta finales del siglo XVI. Las Sentencias de Pedro Lombardo eran un libro de texto[364], cuyo objeto había sido reunir las opiniones o sententiae de los Padres acerca de doctrinas teológicas. El libro

primero estaba dedicado a Dios, el segundo a las criaturas, el tercero a la Encarnación y Redención y a las virtudes, y el cuarto a los siete sacramentos y a las postrimerías. El mayor número de citas y el grueso de la doctrina se tomaba de san Agustín, aunque se citan otros autores latinos, e incluso san Juan Damasceno hace una aparición, aunque se ha puesto de manifiesto que Pedro Lombardo sólo había visto una pequeña parte de la traducción latina del Fons Scientiae, por Burgundio de Pisa. Sin duda las Sentencias son predominantemente una obra teológica, pero el Lombardo habla de aquellas cosas que son entendidas por la razón natural y pueden ser entendidas así antes de ser creídas por fe[365], tales como la existencia de Dios, la creación del mundo por Dios y la inmortalidad del alma.

2.Regionalismo, humanismo.

Hemos visto que el desarrollo y expansión de la vida intelectual en el siglo XII se manifestó en el creciente predominio de la «universidad» de París y en los primeros intentos de clasificación y sistematización de los conocimientos; pero la posición de París no significa que no floreciesen las escuelas regionales. En realidad, el vigor de los intereses y de la vida local fue en el período medieval un rasgo complementario del carácter internacional de la vida intelectual y religiosa. Por ejemplo, aunque algunos de los eruditos que acudían a París para estudiar se quedasen luego allí como profesores, otros regresaban a sus propias tierras o provincias, o eran adscritos a instituciones educativas locales. Hubo de hecho una tendencia a la especialización: Bolonia, por ejemplo, se hizo famosa por su escuela de leyes, y Montpellier por la medicina, mientras que la teología mística fue una característica dominante de la escuela de San Víctor, fuera de París.

Una de las escuelas locales más florecientes e interesantes en el siglo XII fue la de Chartres, en la que empezaron a adquirir relieve ciertas doctrinas aristotélicas, aunque asociadas con una muy fuerte mezcla de platonismo. Dicha escuela tuvo también relación con los estudios humanísticos. Así, Teodorico (Thierry) de Chartres, quien, después de estar al frente de la escuela en 1121, enseñó en París, para regresar a Chartes en 1141, donde llegó a canciller sucediendo a Gilberto de la Porrée, fue descrito por Juan de Salisbury (el cual era igualmente humanista) como artium studiosissimus investigator. Su Heptateuchon se ocupó de las siete artes liberales, y el autor combatió vigorosamente a los antihumanistas, los «cornificenses», que vituperaban el estudio y la forma literaria. De un modo parecido, Guillermo de

Conches (1080-1154, aprox.), que estudió bajo la dirección de Bernardo de Chartres, enseñó en París, y fue tutor de Enrique Plantagenet, atacó a los cornificenses e hizo estudios gramaticales, mereciendo de Juan de Salisbury la afirmación de que él fue el gramático mejor dotado después de Bernardo de Chartres[366]. Pero fue Juan de Salisbury (1115/1120-1180) el mejor dotado de los filósofos humanistas relacionados con Chartres. Aunque no se educó allí, llegó a ser, como ya hemos visto, obispo de Chartres en 1176. Campeón de las artes liberales y conocedor de los clásicos latinos, de Cicerón en particular, detestaba la barbarie en el estilo, y apodó «cornificenses» a aquellas personas que se oponían por principio al estilo y la retórica. Cuidadoso de su propio estilo literario, Juan de Salisbury representa lo mejor del humanismo filosófico del siglo así como san Bernardo, aunque quizá no con plena intención, representa el humanismo por sus himnos y escritos espirituales. En el siglo siguiente, el 13, se buscaría, en verdad, en vano latinidad en las obras de los filósofos, la mayoría de los cuales se preocupaban más del contenido que de la forma.

3.El platonismo de Chartres.

La escuela de Chartres, aunque su floreat cayó en el siglo XII, tuvo una larga historia. Había sido fundada en el año 990 por Fulberto, un discípulo de Gerberto de Aurillac. (Este último fue una figura muy destacada del siglo 10, humanista y erudito, que enseñó en París y Reims, hizo varias visitas a la corte del emperador, fue obispo de Bobbio, arzobispo de Reims y arzobispo de Ravena, y subió al trono papal con el nombre de Silvestre II, y murió en 1003.) Fundada en el siglo x, la escuela de Chartres conservaba, todavía en el siglo XII, un cierto espíritu y estilo conservador, que se manifiesta en su tradición platónica, especialmente en su devoción al *Timeo* de Platón, y también a los escritos más platónicamente orientados de Boecio. Así, Bernardo de Chartres, que fue cabeza de la escuela de 1114 a 1119, y canciller de 1119 a 1124, mantenía que la materia existió en un estado caótico antes de ser informada, antes de que el orden se impusiese al desorden. Llamado por Juan de Salisbury «el más perfecto entre los platónicos de nuestro tiempo»[367], Bernardo se representó también la Naturaleza como un organismo, y mantuvo la teoría platónica del Alma del Mundo. En eso fue seguido por Bernardo de Tours (Silvestres), que era canciller en Chartres hacia 1156 y compuso un poema, De mundi universítate, utilizando el Comentario de Calcidio al *Timeo*, y describiendo el Alma del Mundo como animadora de la Naturaleza y formadora de los seres naturales a partir del caos

de la materia prima, según las ideas existentes en Dios o el Nous. Guillermo de Conches fue incluso más lejos al identificar el Alma del Mundo con el Espíritu Santo, una doctrina por la que fue atacado por Guillermo de St.-Theodoric. Al retractarse, explicó que él era un cristiano, y no un miembro de la academia.

En relación con esas especulaciones en el espíritu del *Timeo*, podemos mencionar la inclinación de la escuela de Chartres al ultrarrealismo, aunque, como hemos visto, dos de las figuras más sobres alien tes asociadas con Chartres, Gilberto de la Porrée y Juan de Salisbury, no eran ultr arre alistas. Así, Clarembaldo de Arras, un discípulo de Teodorico de Chartres, que fue preboste de Arras en 1152 y arcediano de Arras en 1160, mantiene, en su Comentario al De Trinitate de Boecio, contra Gilberto de la Porrée, que no hay más que una humanidad en todos los hombres, y que los hombres individuales difieren solamente propter aeeidentium varietatem.[368]

4.Hilemorfismo en Chartres.

Pero a pesar de su afición al *Timeo* de Platón, los miembros de la escuela de Chartres mostraron también cierta estima por Aristóteles. No solamente siguieron a éste en la lógica, sino que introdujeron también su teoría hilemórfica: en realidad, fue en Chartres donde dicha teoría hizo su primera aparición en el siglo XII. Así, según Bernardo de Chartres, los objetos naturales están constituidos por materia y forma. El llamaba a las formas formae nativae, y las concebía como copias de las ideas en Dios. Sabemos eso por Juan de Salisbury, quien nos dice que Bernardo y sus discípulos trataron de mediar entre Platón y Aristóteles, o reconciliarlos[369]. También para Bernardo de Tours las formas de las cosas son copias de las ideas en Dios, como ya hemos visto, mientras que Clarembaldo de Arras concebía la materia como estando siempre en un estado de flujo, y como siendo la mutabilidad o vertibilitas de las cosas, mientras que la forma sería la perfección e integridad de la cosa[370]. Interpretaba así la «materia» de Aristóteles a la luz de la doctrina platónica sobre la mutabilidad y carácter evanescente de las cosas materiales. Guillermo de Conches se diferenció notablemente en una línea propia, manteniendo la teoría atomística de Demóerito[371]; pero, en general, podemos decir que los miembros de la escuela de Chartres adoptaron la teoría hilemórfica de Aristóteles, aunque la interpretaron a la luz del *Timeo*.[372]

5.Panteísmo aparente.

La doctrina de que los objetos naturales están formados de materia y forma, y de que la forma es una copia del «ejemplar» (la Idea en Dios), hace una clara distinción entre Dios y las criaturas, y no es de carácter panteísta; pero ciertos miembros de la escuela de Chartres utilizaron una terminología que, tomada literalmente y sin cualificaeiones, parece implicar una concepción panteísta. Así, Teodorico de Chartres, hermano menor de Bernardo, mantenía que «todas las formas son una sola forma; la forma divina es todas las formas», y que la divinidad es la forma essendi de cada cosa, y describía la creación como la producción de los muchos a partir de lo uno[373]. Por su parte, Clarembaldo de Arras decía que Dios es la forma essendi de las cosas, y que, puesto que la forma essendi debe estar presente siempre y dondequiera que una cosa es, Dios está siempre y en todas partes esencialmente presente[374]. Pero, aunque esos textos, tomados literalmente y separados de su contexto, son de carácter panteísta o monista, no parece que ni Teodorico de Chartres ni Clarembaldo de Arras pretendiesen enseñar una doctrina monista. Por ejemplo, inmediatamente después de decir que la forma divina es todas las formas, Teodorico observa que, aunque la forma divina es todas las formas por el hecho de que es la perfección e integridad de todas las cosas, no se puede concluir que la forma divina sea humanidad. Al parecer, la doctrina de Teodorico debe entenderse a la luz del ejemplarismo, puesto que expresamente dice que la forma divina no puede encarnarse, y, por lo tanto, no puede ser la forma concreta actual de hombre, caballo o piedra. De un modo similar, la doctrina general del ejemplarismo de Clarembaldo de Arras y su insistencia en que las formas de las cosas materiales son copias, imagines, es incompatible con un pleno panteísmo. Las frases que parecen enseñar una doctrina emanatista están tomadas de Boecio, y es probable que no expresen en Téodorico o en Clarembaldo una interpretación literal de la emanación más de lo que lo expresan en el propio Boecio; en cierto sentido son frases tópicas, canonizadas, por así decirlo, por su antigüedad, y no hay que exprimir indebidamente su significación.

6.Teoría política de Juan de Salisbury.

Aunque Juan de Salisbury no se educó en Chartres, es conveniente decir aquí algo de su filosofía del Estado, tal como nos la ofrece en su Polycratieus. Las querellas

entre la Santa Sede y el Imperio y las controversias de las Investiduras llevaron de un modo natural a los escritores que tomaron parte en las disputas a expresar algunas opiniones, aunque fuera de pasada, a propósito de la función del Estado y su gobernante. Uno o dos escritores fueron algo más lejos y presentaron un rudo esbozo de teoría política. Así, Manegold de Lautenbach (siglo XI) llegó a referir el poder del gobernante a un pacto con el pueblo[375], y declaró[376] que si el rey abandona el gobierno según leyes y se convierte en un tirano, debe considerarse que ha quebrantado el pacto al que debe su poder, y puede ser depuesto por el pueblo. Tales ideas relativas al reinado de la ley y la justicia como esencial al Estado, y relativas al derecho natural, del que la ley civil debería ser expresión, estaban basadas en textos de Cicerón, los estoicos y los juristas romanos, y reaparecen en el pensamiento de Juan de Salisbury, el cual hizo también uso del De Civitate Dei de san Agustín y del De Officiis de san Ambrosio.

Aunque Juan de Salisbury no propuso una teoría compacta al modo de Manegold de Lautenbach, insistió en que el príncipe no está por encima de la ley, y declaró que, por mucho que los aduladores y encubridores de los gobernantes trompeteasen en contrario, nunca admitiría que el príncipe sea Ubre de toda restricción y de toda ley.

Pero ¿qué es lo que entendía al decir que el príncipe está sujeto a la ley? En parte, al menos, pensaba en la ley natural, y ésa era verdaderamente su principal consideración; seguía en eso la doctrina estoica de que hay una ley natural, a la que todas las leyes positivas se aproximan o deben aproximarse. El príncipe no es, pues, libre de promulgar leyes positivas que vayan en contra o sean inconciliables con la ley natural y con esa aequitas que es rerum convenientia, tribuens unicuique quod suum est. La ley positiva define y aplica la ley natural y la justicia natural, y la actitud del gobernante en esa materia pone de manifiesto si es un príncipe o un tirano. Si sus edictos definen, aplican o complementan la ley natural y la justicia natural, es un tirano, que gobierna según capricho y no cumple la función de su oficio.

¿Entendía Juan de Salisbury algo más por ley al decir que el príncipe está sujeto a la ley? ¿Mantenía que el príncipe está de algún modo sujeto a una ley definida? Era sin duda opinión común que el príncipe estaba sometido en cierto sentido a las costumbres del país y a las leyes promulgadas por sus antecesores, a los sistemas locales de derecho o tradición que se habían desarrollado en el transcurso del tiempo, y, aunque los escritos de Juan de Salisbury manifiestan pocas relaciones con el feudalismo, ya que se apoyaba tan ampliamente en los escritores del período romano, es razonable suponer que compartiera el común modo de ver en esas materias. Sus juicios reales sobre el poder y el oficio del príncipe expresan la perspectiva general, aunque su modo formal de abordar el tema es a través del derecho romano, e indudablemente no tuvo en cuenta la aplicación, en sentido absolutista, al monarca feudal de la máxima del jurista romano: Quodprincipi placuit legis habet vigorem.

Ahora bien, como Juan de Salisbury alababa el derecho romano y lo consideraba como uno de los grandes factores civilizadores de Europa, se vio ante la necesidad de

interpretar la máxima que acabamos de citar, sin sacrificar al mismo tiempo sus convicciones sobre el limitado poder del príncipe. Ante todo, ¿cómo entendía el propio Ulpiano su máxima? El era un jurista, y su finalidad era justificar, explicar la legalidad de los edictos y constitutiones del emperador. Según los juristas de la República, la ley gobernaba a los magistrados, pero era evidente que en los tiempos del Imperio el mismo emperador era una de las fuentes de la ley positiva, y los juristas tenían que explicar la legalidad de esa situación. Ulpiano dijo, en consecuencia, que, aunque la autoridad legislativa del emperador deriva del pueblo romano, el pueblo, por la lex regia, le transfiere su propio poder y autoridad, de modo que, una vez investido con su autoridad, la voluntad del emperador tiene fuerza de ley. En otras palabras, Ulpiano no hacía sino explicar la legalidad de los edictos del emperador romano; no se preocupaba por establecer una teoría política mediante la afirmación de que el emperador tuviese derecho a pasar por encima de toda justicia natural y de los principios de la moralidad. Cuando Juan de Salisbury observaba, con referencia expresa al dicho de Ulpiano, que cuando se dice que el príncipe está libre de la ley eso no debe entenderse en el sentido de que pueda hacer lo que es injusto, sino en el sentido de que debe seguir la equidad o justicia natural por un verdadero amor a la justicia y no por miedo al castigo, que no le es aplicable, lo que hacía era expresar la tradición general de los juristas feudales y, al mismo tiempo, no contradecir la máxima de Ulpiano. Cuando, a finales de la Edad Media, algunos teóricos políticos desvincularon la máxima de Ulpiano de la persona del emperador y la transfirieron al monarca nacional, interpretándola en un sentido absolutista, abandonaron el común modo de ver medieval, y transformaron al mismo tiempo la máxima jurídica de Ulpiano en una formulación abstracta de teoría política absolutista.

En conclusión, puede observarse que Juan de Salisbury aceptaba la supremacía del poder eclesiástico (Hunc ergo gladium de manu Ecclesiae accipit princeps)[377], y que llevó su distinción entre príncipe y tirano a su consecuencia lógica, admitiendo el tiranicidio como legítimo. En realidad, puesto que el tirano se opone al bien común, el tiranicidio puede a veces ser obligatorio[378], aunque Juan de Salisbury hizo la curiosa estipulación de que el veneno no podía ser empleado con tal propósito.

CAPÍTULO XVII
LA ESCUELA DE SAN VÍCTOR

La abadía de San Víctor, situada fuera de las murallas de París, pertenecía a los canónigos agustinos. Ya hemos visto que Guillermo de Champeaux estuvo en relación con esa abadía, a la que se retiró después de ser derrotado por Abelardo, pero la escuela es principalmente famosa por la obra de dos hombres, un germano, Hugo de San Víctor, y un escocés, Ricardo de San Víctor.

1.Hugo de San Víctor; pruebas de la existencia de Dios, fe, misticismo.

Hugo de San Víctor había nacido en Sajonia en 1096, de noble familia, e hizo sus primeros estudios en el monasterio de Hamersleben, cerca de Halberstadt. Después de tomar los hábitos acudió a París en 1115, para proseguir sus estudios en la abadía de San Víctor. En 1125 inició su labor de maestro, y de 1133 hasta su muerte en 1141, tuvo la escuela a su cargo. Uno de los más sobresalientes teólogos, dogmáticos y místicos de su tiempo, no era, sin embargo, enemigo del cultivo de las artes, y consideraba no solamente que el estudio de las artes, bien entendido, conduce al progreso de la teología, sino que todo conocimiento es de utilidad. «Apréndelo todo; después verás que nada es superfluo.»[379] Su obra principal, desde el punto de vista filosófico, es el Didascalion, en siete libros, en el que trata de las artes liberales (tres libros), la teología (tres libros) y la meditación religiosa (un libro); pero sus escritos sobre la teología de los sacramentos son también importantes para el teólogo. Hugo compuso también obras exegéticas y místicas, y un Comentario sobre la Jerarquía Celeste del Pseudo-Dionisio, para el que utilizó la traducción latina de Juan Scoto Eriúgena.

Hemos mencionado ya anteriormente la clasificación y sistematización de las ciencias de Hugo de San Víctor, en conexión con la tendencia sistematizadora ya claramente discernible en el siglo XII, y debida en parte a la aplicación de la dialéctica a la teología; y también su teoría de la abstracción, en conexión con la discusión sobre los universales[380]. Esos dos puntos ponen de manifiesto los aspectos aristotélicos de su pensamiento, mientras que su psicología es de carácter claramente

agustiniano. «Nadie hay realmente sabio que no vea que existe; pero si un hombre empieza verdaderamente a considerar lo que él es, ve que no es ninguna de aquellas cosas que ve o puede ver. Porque aquello que hay en nosotros que es capaz de razonamiento, aunque esté, por decirlo así, infundido y mezclado con la carne, es sin embargo distinguible por la razón de la substancia de la carne, y se ve, por ello, que es diferente.»[381] En otras palabras, la consciencia y la introspección testimonian no solamente la existencia del alma, sino también su espiritualidad e inmaterialidad. Además, el alma es por sí misma una persona, que tiene, como un espíritu racional, personalidad propia y por sí misma, mientras que el cuerpo constituye un elemento en la personalidad humana solamente en virtud de su unión con el espíritu racional[382]. El modo de unión es de «yuxtaposición», más bien que de composición.[383]

Hugo contribuyó al progreso sistemático de la teología natural ofreciendo argumentos a posteriori a partir de la experiencia tanto externa como interna. Una de las líneas de prueba se apoya en el hecho experiencial de la autoconciencia, la consciencia de un «sí mismo» que es «visto» de modo puramente racional y no puede ser material. Considerando la autoconsciencia como necesaria para la existencia de un ser racional, Hugo sostiene que, como el alma no ha sido siempre consciente de su existencia, hubo un tiempo en que el alma no existía. Pero no podría haberse dado la existencia a sí misma: ha de deber, pues, su existencia a otro ser, y éste será un ser necesario y existente por sí mismo, Dios[384]. La prueba, incompletamente formulada, supone las premisas de que la causa de un principio racional debe ser por su parte racional, y que es imposible un regreso al infinito. Su «interioridad» recuerda ciertamente las pruebas de san Agustín, pero no es la prueba agustiniana que parte del conocimiento de verdades eternas por el alma, ni presupone una experiencia religiosa, ni menos aún mística, ya que se apoya en la experiencia natural de la autoconsciencia del alma, y ese fundamento en la experiencia es lo que caracteriza las pruebas de la existencia de Dios presentadas por Hugo.

La segunda prueba, la tomada de la experiencia externa[385], se apoya en el hecho empírico del cambio. Las cosas están constantemente empezando a ser y dejando de ser, y la totalidad, que está compuesta de esas cosas cambiantes, debe también haber tenido un principio. Requiere, pues, una causa. Nada a lo que falte estabilidad, que deje de ser, puede haber venido a la existencia sin una causa exterior a ello. La idea de ese tipo de prueba está contenida en el *De Fide Orthodoxa* de san Juan Damasceno[386]; pero Hugo de San Víctor procura superar las deficiencias del procedimiento de san Juan Damasceno.

Además de la prueba que parte del cambio, Hugo de San Víctor presenta una prueba teológica en varias partes[387]. En el mundo de los animales vemos que los sentidos y los apetitos encuentran satisfacción en los objetos; en el mundo en general vemos una gran variedad de movimientos (Hugo se refiere al movimiento local) que, sin embargo, están ordenados en armonía. También el crecimiento es un hecho de

experiencia, y el crecimiento, puesto que supone la adición de algo nuevo, no puede ser realizado solamente por la cosa que crece. Hugo concluye que esas tres consideraciones excluyen el azar y postulan una Providencia a la que puede atribuirse el crecimiento y que guía todas las cosas según ley[388]. Es indudable que la prueba resulta poco convincente, en la forma que le da su autor, pero se basa en hechos de experiencia, como punto de partida, y es característica de las pruebas de Hugo en general. Hugo adoptó la teoría de Guillermo de Conches relativa a la estructura atómica de la materia. Los átomos son cuerpos simples, que son capaces de aumento y crecimiento.[389]

Hugo era, pues, perfectamente claro en cuanto a la posibilidad de un conocimiento natural de la existencia de Dios; pero insistía igualmente en la necesidad de la fe. La fe es necesaria, no solamente porque el oculus contemplationis, por el que el alma aprehende en sí misma a Dios et ea quae in Deo erant, ha sido completamente oscurecido por el pecado, sino también porque a la creencia del hombre se proponen misterios que exceden el poder de la razón humana. Esos misterios son supra rationem, en el sentido de que la revelación y la fe son necesarias para que sean aprehendidos, pero son secundum rationem, y no contra rationem; en sí mismos son razonables, y pueden ser objeto de conocimiento, pero no pueden ser objetos de conocimiento en sentido estricto en esta vida, por cuanto la mente del hombre es demasiado débil, especialmente en su estado de oscurecimiento por el pecado. El conocimiento, pues, considerado en sí mismo, es superior a la fe, la cual es una certidumbre de la mente relativa a cosas ausentes, superior a la opinión pero inferior a la ciencia o conocimiento, puesto que los que captan el objeto como inmediatamente presente (los scientes) son superiores a los que creen por razones de autoridad. Podemos decir, pues, que Hugo de San Víctor hace una distinción clara entre fe y conocimiento, y que, aunque reconoce la superioridad de este último, no impugna por ello la necesidad de la primera. Su doctrina de la superioridad del conocimiento sobre la fe no es ni mucho menos equivalente a la doctrina hegeliana, ya que Hugo no considera que, naturalmente al menos, la fe pueda ser sustituida por el conocimiento en esta vida.

Pero aunque el oculus contemplationis ha sido oscurecido por el pecado, la mente, bajo el influjo sobrenatural de la gracia, puede ascender por grados hasta la contemplación de Dios en Sí mismo. Ese misticismo sobrenatural corona el ascenso del entendimiento en esta vida, como la visión beatífica de Dios lo corona en el cielo. Entrar en el tratamiento de la doctrina mística de Hugo de San Víctor estaría aquí bastante fuera de lugar; pero vale la pena indicar que la tradición mística de San Víctor no fue simplemente un lujo espiritual; su teología mística formaba una parte integrante de su síntesis teológico-filosófica. En filosofía la existencia de Dios se prueba mediante el uso natural de la razón, mientras que en teología, la mente aprende acerca de la naturaleza de Dios y aplica la dialéctica a los datos de la revelación, aceptados por la fe. Pero el conocimiento filosófico y el conocimiento

(dialéctico) teológico son conocimientos acerca de Dios; aún más alta es la experiencia de Dios, el conocimiento directo de Dios, que se alcanza en la experiencia mística, un conocimiento amoroso y un amor cognoscente de Dios. Por otra parte, el conocimiento místico no es visión plena, y la presencia de Dios al alma en la experiencia mística ciega por exceso de luz, de modo que la visión beatífica del cielo está por encima tanto del conocimiento acerca de Dios por fe como del conocimiento místico directo de Dios.

2.Ricardo de San Víctor; pruebas de la existencia de Dios.

Ricardo de San Víctor había nacido en Escocia, pero acudió a París muy joven, y entró en la abadía de San Víctor, donde llegó a ser subprior hacia 1157 y prior en 1162. Murió en 1173. La abadía pasó durante aquellos años por un período difícil, porque el abad, un inglés llamado Ervisio, derrochó sus bienes y arruinó su disciplina, comportándose de un modo tan independiente que el papa Alejandro III le llamó «otro César», Con alguna dificultad, el abad fue inducido a abandonar su cargo, un año antes de la muerte de Ricardo. No obstante, aunque su abad fuese un individuo algo independiente y altanero, el prior, según nos dice la necrología de la abadía, dejó tras sí el recuerdo de un buen ejemplo, una vida santa y hermosos escritos.

Ricardo es una figura importante en la teología medieval, y su principal obra es el De Trinitate, en seis libros, pero fue también filósofo, y como teólogo místico publicó dos obras sobre la contemplación, el Beniamim minor, sobre la preparación del alma para la contemplación, y el Beniamim maior, sobre la gracia de la contemplación. En otras palabras, Ricardo fue un digno sucesor de Hugo de San Víctor, y, como éste, insistió en la necesidad de utilizar la razón en la búsqueda de la verdad. «He leído frecuentemente que hay un solo Dios, que es eterno, increado, inmenso, omnipotente y señor de todo (...) He leído a propósito de mi Dios que es uno y trino, uno en substancia, trino en personas; todo eso lo he leído; pero no recuerdo haber leído cómo se prueban todas esas cosas.»[390] Y también: «En todas esas materias abundan las autoridades, pero no los argumentos; en todas esas materias experimenta desunt, las pruebas escasean; así pues, creo que habré hecho algo si puedo ayudar un poco a las mentes de los estudiosos, aunque no pueda satisfacerles.»

Es evidente la actitud general anselmiana en las citas precedentes: Credo, ut intelligam. Una vez presupuestos los datos de la religión cristiana, Ricardo de San Víctor se dispone a entenderlos y probarlos. Del mismo modo que san Anselmo había declarado su intención de tratar de probar la Santísima Trinidad por «razones necesarias», así también declara Ricardo al comienzo de su De Trinitate[391] que será su intención en esa obra, en la medida en que Dios lo permita, aducir razones no solamente probables sino también necesarias en apoyo de las cosas que creemos. Ricardo observa que debe haber razones necesarias para aquello que necesariamente existe; de modo que, como Dios es necesariamente trino y uno, debe haber una razón necesaria para ese hecho. Desde luego, del hecho de que Dios sea necesariamente Tri-Uno (Dios es el Ser Necesario) no se sigue en modo alguno que nosotros seamos capaces de discernir esa necesidad, y Ricardo admite, en efecto, que no podemos comprender plenamente los misterios de la fe, particularmente el de la Santísima Trinidad[392], pero eso no impide que él intente mostrar que del hecho de que Dios es Amor se sigue necesariamente una pluralidad de Personas en la Trinidad, y demostrar la trinidad de Personas en una sola Naturaleza.

La especulación de Ricardo sobre la Trinidad tuvo una influencia considerable en la posterior teología escolástica; pero desde el punto de vista filosófico son de mayor importancia sus pruebas en favor de la existencia de Dios. Tales pruebas, insiste Ricardo, deben apoyarse en la experiencia. «Debemos empezar por aquella clase de cosas de las que no podemos tener ningún tipo de duda, y por medio de esas cosas que conocemos por experiencia, concluir racionalmente lo que debemos pensar a propósito de los objetos que trascienden la experiencia.»[393] Esas cosas de experiencia son objetos contingentes, cosas que empiezan a ser y pueden dejar de ser. Sólo podemos llegar a conocer esas cosas a través de la experiencia, puesto que lo que empieza a ser y puede perecer no puede ser necesario, de modo que su existencia no puede ser demostrada a priori, sino que sólo por experiencia puede ser conocida.[394]

El punto de partida de la argumentación es suministrado, pues, por los objetos contingentes de la experiencia; pero, para que nuestro razonamiento sobre esa base pueda tener éxito, es necesario empezar por un fundamento de verdad claramente sólido e inamovible[395]; es decir, la argumentación necesita un principio seguro y cierto sobre el cual pueda descansar. Ese principio consiste en que cada cosa que existe o que puede existir, o tiene ser desde la eternidad o comienza a ser en el tiempo. Esa aplicación del principio de no-contradicción nos permite establecer una división del ser. Cualquier cosa existente ha de ser, o (I) desde la eternidad y por sí misma, y por lo tanto autoexistente, o (II) ni desde la eternidad ni por sí misma, o (III) desde la eternidad pero no por sí misma, o (IV) por sí misma pero no desde la eternidad. Esa división lógica en cuatro admite inmediatamente una reducción a división en tres, puesto que una cosa que no es desde la eternidad, pero es por sí misma, es imposible, ya que una cosa que empieza a ser es evidente que no puede

haberse dado el ser a sí misma o ser un existente necesario[396]. Comienzo en el tiempo y aseidad son, pues, incompatibles, y lo que ahora hay que hacer es regresar a las cosas de la experiencia y aplicar el principio general. Las cosas de la experiencia, según las observamos en los reinos humano, animal y vegetal, y en la naturaleza en general, son perecederas y contingentes: comienzan a ser. Así pues, si comienzan a ser, no son desde la eternidad. Pero lo que no es desde la eternidad no puede ser por sí mismo, como ya se ha dicho. Así pues, deben ser por otro. Pero últimamente debe existir un ser que exista por sí mismo, es decir, necesariamente, puesto que, de no haber un ser así, no habría razón suficiente para la existencia de nada: nada existiría, mientras que, de hecho, algo existe, según sabemos por la experiencia. Si se objetase que debe haber, ciertamente, un ens a se, pero que ése puede muy bien ser el mundo mismo, Ricardo replicaría que ya ha excluido él esa posibilidad al indicar que experimentamos el carácter contingente de las cosas de que el mundo está compuesto.

Si en esa primera prueba el procedimiento de Ricardo muestra un notable cambio respecto al de san Anselmo, en su siguiente prueba el Victorino adopta una posición anselmiana[397]. Es un hecho de experiencia que hay grados diferentes y variables de bondad o perfección, pues, por ejemplo, el racional es más elevado que el irracional. A partir de ese hecho de experiencia, Ricardo procede a argumentar que debe haber uno supremamente elevado, por encima del cual nada haya más grande o mejor. Como lo racional es superior a lo irracional, esa substancia suprema debe ser intelectual, y como lo más alto no puede recibir lo que posee de lo más bajo, de lo subordinado, deberá tener su ser y existencia por sí mismo. Eso significa necesariamente que es eterno. Algo debe ser eterno y a se, como ya antes se ha puesto de manifiesto, puesto que en otro caso nada existiría, y la experiencia nos enseña que algo existe; y si lo más alto no puede recibir lo que posee de lo más bajo, lo eterno a se debe ser lo más alto, la substancia suprema, que es el Ser eterno y necesario.

En tercer lugar, Ricardo de San Víctor intenta probar la existencia de Dios a partir de la idea de posibilidad[398]. En todo el universo nada puede existir a menos que tenga la posibilidad de ser (la potencialidad o poder para ser) por sí mismo o la reciba de otro. Una cosa a la que falta la posibilidad de ser, que es completamente imposible, no es nada en absoluto, y para que algo exista debe recibir la capacidad para existir (posse essé) del fundamento de la posibilidad. (Ricardo da aquí por supuesto que los objetos del universo no pueden recibir de sí mismos su posibilidad, no pueden ser autofundamentados; en su primera prueba ya ha mostrado la incompatibilidad de aseidady temporalidad, o comienzo de ser.) Ese fundamento de posibilidad, que es la fuente de la posibilidad y de la existencia de todas las cosas, debe, pues, depender de sí mismo, ser último. Toda esencia, todo poder, toda sabiduría, deben depender de ese Fundamento, de modo que éste debe ser por sí mismo la suprema Esencia, como fundamento de todas las esencias, el supremo Poder, como fuente de todo poder, y la suprema Sabiduría como fuente de todas las sabidurías, puesto que es imposible que una fuente pueda conferir un don más grande

que ella misma. Pero no puede haber una sabiduría aparte de la substancia racional en la que es inmanente: por tanto, debe haber una Substancia suprema y racional a la que es inmanente la suprema sabiduría. El Fundamento de toda posibilidad es, pues, la Substancia suprema.

Esos argumentos son, desde luego, ejercicios de la inteligencia racional, discursiva, del oculus rations, superior al oculus imaginationis, que ve el mundo corpóreo, pero inferior al oculus Intel ligentiae, por el que Dios es contemplado en Sí mismo[399]. En el nivel inferior, los objetos de los sentidos se ven inmediatamente como presentes; en el nivel medio, la mente piensa discursivamente acerca de cosas no inmediatamente visibles, argumentando, por ejemplo, del efecto a la causa, o viceversa; en el nivel superior, la mente ve un objeto invisible, Dios, como inmediatamente presente[400]. El nivel de la contemplación es, pues, por así decir, el análogo espiritual de la percepción sensible, ya que es semejante a ésta en su inmediatez y en su carácter concreto, en contraste con el pensamiento discursivo, aunque difiere de la percepción sensible en cuanto que es una actividad puramente espiritual, dirigida a un objeto puramente espiritual. La división de Ricardo de los seis estadios de conocimiento, desde la percepción de la belleza de Dios en la belleza de la creación hasta la mentís alienatio, bajo la acción de la gracia, influyó en el Itinerarium mentís ín Deum de san Buenaventura.

3.Godofredo de San Víctor y Gualterio de San Víctor.

Godofredo de San Víctor (muerto en 1194) escribió un Fons Philosophiae en el que clasifica las ciencias y trata de filósofos y transmisores como Platón, Aristóteles, Boecio y Macrobio, dedicando un capítulo especial al problema de los universales y a las soluciones mantenidas en el mismo. Gualterio de San Víctor (muerto después de 1180) fue el autor de la celebrada diatriba Contra Quattuor Labyrinthos Francíae, Abelardo, Pedro Lombardo, Pedro de Poitiers y Gilberto de la Porrée, los representantes de la teología dialéctica, quienes, según Gualterio, habían sido hinchados por el espíritu de Aristóteles, trataban con ligereza escolástica de las cosas inefables de la Santísima Trinidad y de la Encarnación, vomitaban muchas herejías y estaban erizados de errores. En otras palabras, Gualterio de San Víctor era un reaccionario que no representa el genuino espíritu de San Víctor, el de Hugo el germano y Ricardo el escocés, con su razonada combinación de filosofía, teología dialéctica y misticismo. En cualquier caso, las manecillas del reloj no podían ya ser

retrasadas, porque la teología dialéctica se había puesto en pie, y en el siglo siguiente alcanzó su triunfo en las grandes síntesis sistemáticas.

CAPÍTULO XVIII
DUALISTAS Y PANTEÍSTAS

1.Los albigenses y los cátaros.

En el siglo XIII santo Domingo predicó contra los albigenses. Dicha secta, al igual que la de los cátaros, se había extendido ya en el sur de Francia y en Italia durante el siglo XII. La doctrina principal de esas sectas era un dualismo de tipo maniqueo, que llegó a la Europa occidental por vía de Bizancio. Existen dos principios últimos, el uno bueno y el otro malo, el primero de los cuales es causa del alma, mientras que el segundo lo es del cuerpo y de la materia en general. De esa hipótesis, albigenses y cátaros sacaban la conclusión de que el cuerpo es malo, y ha de ser dominado por el ascetismo, y también que es equivocado casarse y propagar la especie humana. Puede parecer extraño que una secta cuyos miembros mantenían tales doctrinas pudiera florecer; pero debe recordarse que se consideraba suficiente que los relativamente poco numerosos perfecti llevasen esa existencia ascética, mientras que sus seguidores más humildes podían llevar sin peligro una vida más ordinaria, con tal de que recibieran la bendición de uno de los «*perfecti*» antes de la muerte. Debe recordarse también, cuando se considera la atención que albigenses y cátaros recibieron de parte de los poderes civiles y eclesiásticos, que la condena de la procreación y del matrimonio como males conduce naturalmente a la conclusión de que el concubinato y el matrimonio están al mismo nivel. Además, los cátaros negaban la legitimidad de los juramentos y de toda guerra. Era, pues, natural que esas sectas fueran consideradas como un peligro para la civilización cristiana. La secta de los valdenses, que todavía existe, se remonta al movimiento cátaro, y fue originariamente una secta dualista, aunque fue absorbida por la Reforma y adoptó el antirromanismo y el antisacerdotalismo como sus principales enseñanzas.[401]

2.Amalrieo de Bene.

Amalrieo de Bene había nacido cerca de Chartres y murió siendo profesor de teología en París, hacia 1206-1207. Santo Tomás de Aquino[402] observa que «otros dicen que Dios es el principio formal de todas las cosas, y se dice que ésa fue la opinión de los amalrieianos», y Martín de Polonia dice de Amalrieo que sostuvo que Dios era la esencia de todas las criaturas y la existencia de todas las criaturas. Al parecer, Amalrieo interpretó en un sentido panteísta las enseñanzas de Juan Scoto Eriúgena, así como las frases utilizadas por Teodorico de Chartres y Clarembaldo de Arras, llegando lo bastante lejos para decir que las Personas de la Trinidad son criaturas, que las tres se encarnaron, y que cada hombre singular es tan Dios como lo fue Cristo. Parece ser que algunos de sus seguidores sacaron de esa doctrina la conclusión de que el pecado es un concepto irreal, sobre la base de que, si todo hombre es divino, no puede pecar. Sostuviese o no conscientemente Amalrieo un verdadero panteísmo, fue en todo caso acusado de herejía y tuvo que retractarse. Sus doctrinas fueron condenadas en 1210, después de su muerte, junto con las de Juan Scoto Eriúgena.

3.David de Dinant.

Si para Amalrieo de Bene Dios es la forma de todas las cosas, para David de Dinant Dios se identifica con la materia primera, en el sentido de la potencialidad de todas las cosas. Muy poco se sabe de la vida de David de Dinant, o de las fuentes de las que derivó sus doctrinas, o de las doctrinas mismas, puesto que sus escritos, condenados en 1210 y prohibidos en París en 1215, se han perdido. San Alberto Magno[403] le adscribe un De tomis, hoe est, de divisionibus, y los documentos del concibo de París (1210) le atribuyen un Quaterni o Quaternuli, aunque Geyer, por ejemplo, supone que esos dos títulos corresponden a la misma obra, que constaba de un número de secciones o párrafos (quaterni). En cualquier caso, para nuestro conocimiento de sus doctrinas dependemos de las citas o informes de san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa.

En la Summa Theologica[404], santo Tomás afirma que David de Dinant «decía muy neciamente que Dios es materia primera». En otro lugar[405] dice que David dividía las cosas en tres clases: cuerpos, almas y substancias eternas, y que los

cuerpos estaban constituidos por Hyle, las almas por Nous o mente, y las substancias eternas por Dios. Esas tres fuentes constitutivas son las tres indivisibles, y las tres indivisibles son una y la misma. Así, todos los cuerpos serían modos de un solo ser indivisible, Hyle, y todas las almas serían modos de un ser indivisible, Nous; pero esos dos seres indivisibles son uno, y fueron identificados por David con Dios, que es la única Substancia. «Es manifiesto (según David) que hay solamente una substancia, no sólo de todos los cuerpos, sino también de todas las almas, y que esa substancia no es otra cosa sino Dios mismo (...). Está claro, pues, que Dios es la substancia de todos los cuerpos y de todas las almas, y que Dios, e Hyle, y Mens, son una sola substancia.»[406]

David de Dinant trató de probar esa posición dialécticamente. Para que dos clases de substancias difieran entre sí, deben diferir en virtud de una diferencia, y la presencia de una diferencia implica la presencia de un elemento común. Ahora bien, si la materia difiriese de la mente, tendría que haber una differentia en la materia primera, es decir, una forma y una materia, y en ese caso nos veríamos forzados a un regreso al infinito[407]. Santo Tomás expresa el argumento de esta forma[408]. Cuando las cosas no difieren en modo alguno una de otra, son la misma. Ahora bien, siempre que dos cosas difieran una de otra, difieren en virtud de differentiae, y en tal caso deben ser compuestas. Pero Dios y la materia primera son completamente simples, no cosas compuestas. Así pues, no pueden diferir en modo alguno entre sí, y en consecuencia deben ser la misma cosa. A ese argumento replica santo Tomás que las cosas compuestas, como, por ejemplo, hombre y caballo, difieren ciertamente una de otra en virtud de differentiae, pero que las cosas simples, no; estrictamente hablando, debe decirse que las cosas simples son diversas (diversa esse), no que son diferentes (differré). En otras palabras, santo Tomás acusa a David de jugar con los términos, de escoger, para expresar la diversidad entre Dios y la materia, un término que implica composición en Dios y en la materia.

¿Por qué pensaron san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino que valía la pena prestar tanta atención a un sistema panteísta cuyo fundamento teórico era más o menos una sutileza dialéctica? Probablemente la razón no debe buscarse tanto en que David de Dinant ejerciese una gran influencia como en que Alberto y Tomás temían que la herejía de David de Dinant podía comprometer a Aristóteles. Las fuentes de las cuales derivase David su teoría constituyen un punto disputado, pero en general se coincide en que utilizó la exposición de materialismo antiguo tal como aparece en la Física y en la Metafísica, y está claro que se sirve de las ideas aristotélicas de materia primera y de forma. En 1210, el mismo concilio de París que condenó los escritos de David de Dinant, prohibió también la enseñanza pública y privada de la filosofía natural de Aristóteles en la Universidad. Con la mayor probabñidad, pues, santo Tomás deseaba mostrar que el monismo de David de Dinant no se seguía en absoluto de las enseñanzas de Aristóteles; y en su réplica a la objeción ya citada hace expresa referencia a la Metafísica.

Cuarta Parte
FILOSOFÍA ISLÁMICA Y JUDÍA: TRADUCCIONES.

CAPÍTULO XIX FILOSOFÍA ISLÁMICA

1.Razones para un tratamiento de la filosofía islámica

Encontrarse con un capítulo sobre la filosofía de los árabes en una obra dedicada al pensamiento medieval, en el sentido del pensamiento cristiano medieval puede sorprender a un lector que no conoce aún la filosofía de la Edad Media; pero la influencia, positiva y negativa, de la filosofía islámica en la del cristianismo es hoy un punto de conocimiento común entre historiadores, y es difícil dejar de decir algo sobre ese tema. La filosofía árabe constituyó uno de los canales principales para la introducción en Occidente del conjunto de las obras de Aristóteles; pero los grandes filósofos del Islam medieval, hombres como Avicena y Averroes, fueron algo más que meros transmisores o comentaristas; transformaron y desarrollaron la filosofía de Aristóteles, más o menos según el espíritu del neoplatonismo, y varios de ellos interpretaron a Aristóteles en puntos importantes en un sentido que, fuese o no exegéticamente correcto, era incompatible con la fe y la teología cristianas[409]. En consecuencia, cuando apareció Aristóteles a los pensadores cristianos medievales, en la forma que le había dado Averroes, por ejemplo, apareció naturalmente como un enemigo de la sabiduría cristiana, o filosofía cristiana en sentido amplio. Ese hecho explica en buena medida la oposición hecha al aristotelismo en el siglo XIII por muchos defensores de la tradición cristiana, que veían al filósofo pagano como el enemigo de san Agustín, de san Anselmo y de los grandes filósofos de la Cristiandad. La oposición se dio en diversos grados, desde un disgusto poco matizado y un miedo a la novedad, hasta la oposición razonada de un san Buenaventura; pero se hace más fácil entender la oposición si se recuerda que un filósofo musulmán como Averroes pretendía dar la verdadera interpretación de Aristóteles, y que esa interpretación contrastaba, en cuestiones importantes, con las creencias cristianas. Eso explica también la atención concedida a los filósofos islámicos por aquellos (particularmente, desde luego, santo Tomás de Aquino) que veían en el sistema aristotélico no solamente un valioso instrumento para la expresión dialéctica de la teología cristiana, sino también la verdadera filosofía, porque dichos pensadores tenían que poner de manifiesto que el aristotelismo no suponía necesariamente la interpretación que del mismo daban los musulmanes; tenían que disociarse de Averroes y distinguir su propio aristotelismo del de éste.

Así pues, para entender plenamente las polémicas de santo Tomás de Aquino y de otros, es necesario saber algo de la filosofía islámica medieval; pero es también necesario por otra razón que está en relación con la primera, a saber, la de que en París apareció una escuela de filósofos que pretendían representar el aristotelismo integral, una escuela cuya principal figura fue el celebrado oponente de santo Tomás, Siger de Brabante. Aquellos aristotélicos «integrales», los genuinos aristotélicos según se consideraban a sí mismos, entendían por aristotelismo genuino el sistema de Aristóteles según lo había interpretado Averroes, el «Comentador» par excellence. Para entender, pues, esa escuela, y una fase importante de las controversias de París, es evidentemente necesario familiarizarse con el papel de Averroes en la historia de la filosofía, y con su doctrina.

Pero, aunque haya que presentar de algún modo la filosofía islámica, no entra en los límites de este libro un tratamiento de la filosofía islámica por el propio interés de ésta. Indudablemente lo tiene (por ejemplo, por su relación a la teología islámica, sus tentativas de conciliación y la tensión entre ellas, así como por la relación del pensamiento islámico al misticismo del mundo islámico, y de la filosofía islámica a la cultura islámica en general), pero lo que el lector debe esperar aquí no es más que un breve bosquejo de la filosofía islámica en el período medieval, y un tratamiento de la misma menos por su interés intrínseco que en función de su influencia sobre el pensamiento cristiano medieval. Ese tratamiento, quizás algo unilateral, no tiene el propósito de infravalorar los logros de los filósofos musulmanes, ni supone una negación del interés intrínseco de la filosofía islámica: está dictado simplemente por el propósito general y el objetivo de este libro, y también, desde luego, por consideraciones de espacio.

2.Orígenes de la filosofía islámica.

Si la filosofía islámica se relacionó con la filosofía del cristianismo del modo que acabamos de mencionar, estuvo también conectada con el cristianismo en sus orígenes, debido al hecho de que fueron cristianos sirios quienes tradujeron primeramente al árabe a Aristóteles y otros filósofos antiguos. La primera etapa consistió en la traducción de obras griegas al siríaco, en la escuela de Edessa (Mesopotamia), que fue fundada por san Efrén de Nisibis en el año 363, y fue clausurada por el emperador Zenón, en 489, a causa del nestorianismo que allí prevalecía. En Edessa, algunas de las obras de Aristóteles, principalmente las obras

lógicas, así como la Eisagoge de Porfirio, fueron traducidas al siríaco, y esa labor fue proseguida en Persia, en Nisibis y Gandisapora, adonde se retiraron los eruditos después del cierre de la escuela de Edessa. Así, obras de Aristóteles y Platón fueron traducidas al persa. En el siglo 6, obras de Aristóteles y Porfirio, y los escritos del Pseudo-Dionisio, fueron traducidos al siríaco en las escuelas monofisitas de Siria.

La segunda etapa consistió en la traducción al árabe de las traducciones siríacas. Incluso antes de la vida de Mahoma (569-632), había habido un cierto número de cristianos nestorianos que trabajaban entre los árabes, principalmente como médicos, y cuando la dinastía Abasida reemplazó a la de los Omeyas en 750, eruditos sirios fueron invitados a la corte árabe de Bagdad. Ante todo se tradujeron obras médicas; pero al cabo de un tiempo se tradujeron también obras filosóficas, y, en 832, una escuela de traductores estaba establecida en Bagdad, una institución que produjo versiones árabes de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, Temistio, Porfirio y Ammonio. También se tradujeron las República y Las Leyes de Platón, así como también (en la primera mitad del siglo 9), la llamada Teología de Aristóteles, que consistía en una compilación de las Enneadas (4-6) de Plotino, erróneamente atribuida a Aristóteles. A eso debe añadirse el hecho de que el Liber de Causis, que era realmente la Institutio Theologiea de Proelo, fue también atribuido a Aristóteles. Esas falsas atribuciones, así como la traducción al árabe de comentaristas neoplatónicos de Aristóteles, ayudaron a popularizar entre los árabes una interpretación neoplatónica del sistema de Aristóteles, aunque otras influencias, y no sólo la de Aristóteles y los neoplatónicos, contribuyeron a la formación de la filosofía islámica, por ejemplo, la misma religión islámica y la influencia del pensamiento religioso oriental, por ejemplo el de Persia.

Los filósofos musulmanes

Los filósofos musulmanes pueden ser clasificados en dos grupos, el grupo oriental y el grupo occidental. En esta sección trataré brevemente de tres pensadores pertenecientes al grupo oriental.

3.Alfarabí.

(I)Alfarabí, que perteneció a la escuela de Bagdad y murió hacia 950, es un buen ejemplo de pensador sobre el que se hicieron sentir las influencias mencionadas en la sección anterior. De ese modo ayudó a introducir al mundo de cultura islámica en la lógica de Aristóteles, a la vez que, por su clasificación de los departamentos de filosofía y teología, hizo, por así decir, a la filosofía consciente de sí misma, distinguiéndola de la teología. La lógica es una propedéutica y preparación para la filosofía propiamente dicha, la cual es dividida por Alfarabí en física, que comprende las ciencias particulares (incluida la psicología, y con la teoría del conocimiento tratada dentro de la psicología) y metafísica, como las dos ramas de la filosofía teorética; y ética o filosofía práctica. Su esquema de la teología incluía como secciones 1) la omnipotencia y justicia de Dios; 2) la unidad y otros atributos de Dios; 3) la doctrina de las sanciones en la vida futura; 4 y 5) los derechos del individuo y las relaciones sociales del musulmán. Al hacer de la filosofía un dominio separado, Alfarabí no pretendía, pues, suplantar ni socavar la teología islámica: más bien ponía la esquematización y la forma lógica al servicio de la teología.

Además, Alfarabí se vahó de argumentos aristotélicos para probar la existencia de Dios. Así, sobre el supuesto de que las cosas del mundo son pasivamente movidas, una idea que se adaptaba perfectamente a la teología islámica, argumentó que deben recibir su movimiento de un Primer Motor, Dios. También, las cosas de este mundo son contingentes, no existen necesariamente: sus esencias no implican sus existencias, como se manifiesta en el hecho de que empiezan a ser y perecen. De ahí se sigue que han recibido su existencia, y últimamente debe admitirse un ser que existe esencialmente, necesariamente, y es la causa de la existencia de todos los seres contingentes.

Por otra parte, la influencia neoplatónica es manifiesta en el sistema general de Alfarabí. Así, el tema de la emanación se emplea para mostrar cómo de la Divinidad última, o uno, proceden la inteligencia y el alma del Mundo, de cuyos pensamientos o ideas Procede el Cosmos, desde las esferas más altas o más exteriores hasta las más bajas o más interiores. Los cuerpos están compuestos de materia y forma. La inteligencia del hombre es iluminada por la inteligencia cósmica, que es el intelecto agente del hombre (el voüs éniKTTyros; de Alejandro de Afrodisia). Además, la iluminación del intelecto humano es la explicación del hecho de que nuestros conceptos «se ajusten» a las cosas, puesto que las ideas en Dios son al mismo tiempo los ejemplares y fuente de los conceptos de la mente humana y de las formas de las cosas.

Esa doctrina de la iluminación se relaciona no solamente con el neoplatonismo, sino también con el misticismo oriental. El propio Alfarabí perteneció a la escuela mística o secta de los sufíes, y su filosofía era de orientación religiosa. La más elevada tarea del hombre consiste en conocer a Dios, y, lo mismo que el proceso

general del universo es una emanación de Dios y un regreso a Dios, también el hombre, que procede de Dios en el proceso emanativo y que es iluminado por Dios, se esfuerza en regresar y asemejarse a Dios.

4Avicena.

(II)El más grande de los filósofos musulmanes del grupo oriental es sin ningún género de dudas Avicena, o Ibn Sina (980-1037), el verdadero creador de un sistema escolástico en el mundo islámico[410]. Persa de nacimiento, nacido cerca de Bokhara, recibió su educación en lengua árabe, y la mayoría de sus obras, extraordinariamente numerosas, fueron escritas en árabe. Verdadero niño precoz, aprendió sucesivamente el Corán, literatura árabe, geometría, jurisprudencia, lógica. Aventajando a sus preceptores, estudió por sí mismo teología, física, matemáticas y medicina, y a los dieciséis años de edad practicaba como médico. Consagró entonces un año y medio al estudio de la filosofía y de la lógica, pero sólo cuando encontró un comentario de Alfarabí fue capaz de entender a su satisfacción la Metafísica de Aristóteles, que había leído, según él nos cuenta, cuarenta veces sin llegar a entender. El resto de su vida fue de muchos trabajos y aventuras, ya que actuó como visir de varios sultanes y practicó la medicina, y experimentó en su ir y venir las venturas y desventuras de la vida y el favor y disfavor de los príncipes, pero siempre sin dejar de ser un filósofo, prosiguiendo sus estudios y sus escritos dondequiera que iba o estaba, incluso en la prisión o montado a caballo. Murió en Hamadan a la edad de cincuenta y siete años, después de realizar sus- abluciones, arrepentirse de sus pecados, distribuir abundantes limosnas y dar libertad a sus esclavos. Su principal obra filosófica es el As-Sifa, conocido en la Edad Media como las Sufficientiae, que comprende la lógica, la física (incluidas las ciencias naturales), las matemáticas, la psicología y la metafísica. El Najat era una colección de textos, tomados de la obra anterior y dispuestos en un orden diferente.

La división avieeniana de filosofía, en sentido amplio, en lógica, propedéutica de la filosofía, filosofía especulativa (física, matemáticas y teología) y filosofía práctica (ética, económica y política) no ofrece características notables, salvo que la teología se subdivide en teología primera (equivalente a la ontología y teología natural) y teología segunda (que comprende temas islámicos), y eso distingue la teología islámica de la griega. Pero su metafísica, a pesar de lo que toma tanto de Aristóteles como del neoplatonismo, manifiesta características propias, que hacen evidente que,

por mucho que tomase de filósofos anteriores, Avicena había pensado su sistema cuidadosamente y de una manera independiente, y lo había soldado en un sistema de sello peculiar. Por ejemplo, aunque, a la par de Aristóteles, asigna a la metafísica el estudio del ser en tanto que ser, Avicena hace uso de una ilustración no-aristotélica para mostrar que la mente aprehende necesariamente la idea de ser, aunque ésta se adquiere normalmente a través de la experiencia. Imaginemos un hombre creado repentinamente, que no puede ver ni oír, que flota en el espacio y cuyos miembros están dispuestos de tal modo que no pueden tocarse unos a otros. En el supuesto de que ese hombre no pueda ejercitar sus sentidos y adquirir la noción de ser a través de la vista o del tacto, ¿será por ello incapaz de formarse la noción de ser? No, porque será consciente de su propia existencia y la afirmará, de modo que, aunque no pueda adquirir la noción de ser a través de la experiencia externa, la adquirirá al menos a través de su autoconsciencia.[411]

A ojos de Avicena la noción de necesidad es también una noción primaria, porque para él todos los seres son necesarios. Es preciso, sin embargo, distinguir dos tipos de necesidad. Un objeto particular en el mundo no es necesario por sí mismo: su esencia no implica la existencia necesariamente, como lo muestra el hecho de que empieza a ser y deja de ser; pero es necesario en el sentido de que su existencia está determinada por la acción necesaria de una causa exterior. En consecuencia, un ser contingente significa para Avicena un ser cuya existencia es debida no a la esencia del mismo ser, sino a la acción necesaria de una causa externa. Tales seres son ciertamente causados, y, por lo tanto, «contingentes», pero no por ello es menos determinante la acción de la causa.

Eso lleva a Avicena a argumentar que la cadena de causas no puede ser infinita, puesto que entonces no habría razón alguna para la existencia de nada, sino que debe haber una primera causa que sea en sí misma incausada. Ese Ser incausado, el Ser necesario, no puede recibir su esencia de otro, ni puede su existencia formar parte de su esencia, puesto que la composición en partes supondría una causa anterior unifieadora: esencia y existencia deben ser, pues, idénticas en el Ser necesario. Ese último Ser es necesario por sí mismo, mientras que los seres «contingentes» no son necesarios por sí mismos, sino necesarios a través de otro, de modo que el concepto de «ser», aplicado al ser necesario y al contingente, no tiene el mismo sentido. Esos seres distintos no son, pues, especies de un género, sino que más bien «Ser» corresponde par excellence, propia y primariamente, al Ser necesario, y se predica de los seres contingentes sólo secundaria y analógicamente.

Estrechamente enlazada con la distinción entre lo necesario y lo contingente o posible está la distinción entre acto y potencia. La potencia, como dijo Aristóteles, es el principio del cambio en otro en tanto que otro, y ese principio debe existir o en el agente (potencia activa) o en el paciente (potencia pasiva). Además, hay grados de potencia y acto, que van desde el límite inferior, la pura potencialidad, la materia primera, hasta el límite superior, acto puro, el Ser necesario, aunque Avicena no

utiliza el término «acto puro» quoad verbum. Desde esa posición, Avicena procede a mostrar que Dios es verdad, bondad, amor y vida. Por ejemplo, el Ser que es siempre en acto, sin potencialidad o privación, debe ser absoluta bondad, y, puesto que los atributos divinos son ontológicamente indistinguibles, la bondad divina debe ser idéntica al amor absoluto.

Como Dios es bondad absoluta, tiende necesariamente a difundir su bondad, a irradiarla, y eso significa que Dios crea necesariamente. Como Dios es el Ser necesario, todos sus atributos deben ser necesarios. Es, por lo tanto, necesariamente creador. Eso implica a su vez la conclusión de que la Creación es desde toda la eternidad, porque, si Dios es necesariamente creador y Dios es eterno, la creación debe ser eterna. Además, si Dios crea por necesidad de su naturaleza, se sigue también que no hay libre elección en la Creación, que Dios no habría podido crear de otro modo ni otras cosas que las que realmente crea. Pero Dios sólo puede producir inmediatamente un ser semejante a El: es imposible que Dios cree directamente cosas materiales. El primer ser que lógicamente procede de Dios, es, pues, la primera Inteligencia. Esa Inteligencia es creada, en el sentido de que procede de Dios: recibe, pues, su existencia, y de ese modo comienza la dualidad. Mientras en el Uno no hay dualidad, en la Inteligencia primera hay una dualidad de esencia y existencia, en tanto que la existencia es recibida, y hay también una dualidad de conocimiento, en tanto que la Inteligencia primera conoce al Uno o Dios como necesario y a sí misma como «posible». De ese modo Avicena deduce las diez inteligencias, que exhiben una creciente multiplicidad, y franquea así el abismo entre la unidad de Dios y la multiplicidad de la creación. La décima Inteligencia es la «dadora de formas», que son recibidas en la materia prima, pura potencialidad o (más bien, potencialidad «privada de» forma, y, por ello, en cierto sentido, «mala»), y pueden así multiplicarse dentro de sus especies. Las Inteligencias separadas solamente pueden diferir entre sí específicamente, en virtud de su mayor o menor proximidad al Uno y su decreciente simplicidad en el proceso de emanación; pero, como la materia es el principio de individuación, la misma forma específica puede multiplicarse en una pluralidad de objetos individuales concretos, aunque la materia prima ha de ser primero sacada de su estado de indeterminación y dispuesta para la recepción de la forma específica, primero mediante la forma corporeitatis y luego mediante la acción de causas externas que la predisponen a la recepción de una forma específica particular.

La décima inteligencia tiene otra función que realizar aparte de la de dar las formas; ejerce también la función del intelecto activo, o entendimiento agente, en el hombre. En su análisis de la abstracción, Avicena no atribuye al intelecto humano como tal, el acto final de la abstracción, la aprehensión del universal en estado de pura inteligibilidad, pues eso supondría que el intelecto pasase del estado de potencialidad al acto enteramente por su propio poder, siendo así que ningún agente puede proceder de la potencia pasiva al acto si no es bajo la influencia de un agente exterior, aunque semejante a él. Avicena distinguió, pues, los intelectos activo y

pasivo, pero hizo del entendimiento agente una inteligencia unitaria y separada que ilumina al intelecto humano y confiere a éste su captación intelectual y abstracta de las esencias. (La esencia o universalposé rem debe ser distinguida de la esencia ante rem e in re.)

La idea de Avicena de la creación necesaria y su negación de que el Uno tenga conocimiento directo de la multiplicidad de los objetos concretos le puso en divergencia con la teología del Corán; pero el filósofo procuró, en la medida en que pudo, reconciliar su sistema aristotélico-neoplatónico con la ortodoxia islámica. Por ejemplo, no negaba la inmortalidad del alma humana, a pesar de su doctrina referente al carácter separado del entendimiento agente, y mantenía una doctrina de sanciones en la vida de ultratumba, aunque la interpretaba de un modo intelectualista, que hacía consistir la recompensa en el conocimiento de objetos puramente inteligibles y el castigo en la privación de ese conocimiento[412]. Igualmente, aunque sus análisis y explicación de la creación y de la relación del mundo a Dios implicaban necesariamente una teoría emanatista y, en ese aspecto, tendían hacia el panteísmo, trató de salvarse del panteísmo afirmando la distinción entre esencia y existencia en todos los seres que proceden, inmediata o mediatamente, de Dios. Es posible que la doctrina islámica de la omnipotencia divina, al ser interpretada «especulativamente», tienda al panteísmo, y puede muy bien ser que algunos principios fundamentales del sistema de Avicena favorezcan al panteísmo; pero es indudable que el filósofo no era intencionadamente panteísta.

Cuando parte de los escritos de Avicena fue traducida al latín en el siglo XII, el mundo cristiano se encontró por primera vez frente a un sistema firmemente trabado que tenía que ejercer una fuerte atracción sobre ciertas mentalidades. Así, Gundissalinus (muerto en 1151) tradujo al latín la traducción española hecha por Juan Hispano (Avendeath), y utilizó el pensamiento de Avicena en su De Anima, siguiendo la psicología avieeniana (y citando la alegoría del «hombre volante» de éste), aunque dejó a Avicena por san Agustín al hacer al intelecto activo, como fuente de iluminación, idéntico a Dios. Además, en su De Processione Mundi, trató de conciliar la cosmogonía de Avicena con la doctrina cristiana, aunque su ejemplo en ese punto no fue seguido. Antes de que se dispusiese de la totalidad de la Metafísica de Aristóteles, reinó la incertidumbre en cuanto a qué doctrinas debían ser atribuidas a Avicena y cuáles a Aristóteles. Así, Roger Bacon pensaba que Avicena había seguido enteramente a Aristóteles, aunque él, Bacon, no disponía de los libros M y N de la Metafísica, y, en consecuencia, no podía verificar la verdad o falta de verdad de su suposición. El resultado fue que Guillermo de Auvergne (muerto hacia 1249), el primer vigoroso oponente de Avicena, atribuyó la cosmogonía de éste al propio Aristóteles. Esa cosmogonía, dice Guillermo, era errónea, en cuanto que admitía intermediarios en el proceso de la creación, concediendo así a las criaturas un poder divino, negaba la libertad divina, afirmaba la eternidad del mundo, hacía de la materia el principio de individuación, y consideraba al intelecto activo separado

como causa eficiente de las almas humanas. No obstante, el propio Guillermo siguió a Avicena al introducir en el escolasticismo latino la distinción entre esencia y existencia. Además, al negar la doctrina avieeniana del intelecto activo, identificó a éste con Dios. Otros pensadores, como Alejandro de Hales, Juan de la Rochela y san Alberto, aunque negando la doctrina de un intelecto activo separado, hicieron uso de la teoría avieeniana de la abstracción y de la necesidad de iluminación, mientras que Roger Bacon y Roger Marston encontraron que el error de Avicena consistía solamente en no identificar el intelecto activo separado e iluminador con Dios. Sin adentramos más en la cuestión de la influencia de Avicena, que requeriría una monografía especial, podemos decir que influyó en el escolasticismo latino al menos en tres temas, el del conocimiento y la iluminación, el de la relación de esencia y existencia, y el de la materia como principio de individuación[413]. El que un escolástico latino criticase a Avicena no significa, desde luego, que ese escolástico no hubiese aprendido nada de Avicena. Por ejemplo, santo Tomás de Aquino encontró necesario criticar el tratamiento de la posibilidad por el filósofo musulmán[414], pero eso no significa que santo Tomás no desarrollase su propia posición, en parte, mediante una consideración de la doctrina de Avicena, aun cuando es difícil estimar el grado preciso de influencia ejercida por los escritos de este último en el más grande de los escolásticos. Pero mucho más influido por Avicena que santo Tomás estuvo Duns Scoto, aunque no pueda llamársele con propiedad discípulo de Avicena.

5.Algazel

(III)Algazel (1058-1111), que enseñó durante algún tiempo en Bagdad, se opuso a las doctrinas de Alfarabí y Avicena desde el punto de vista de la ortodoxia mahometana. En su Maqasid, o Intentiones Philosophorum, resumió las opiniones de aquellos dos filósofos, y esa exposición, traducida al latín por Gundissalinus, produjo la impresión, al ser considerada en sí misma, de que Algazel estaba de acuerdo con las opiniones expresadas. Así, Guillermo de Auvergne reunió como objeto de sus ataques a los «seguidores de Aristóteles», Alfarabí, Algazel y Avicena, sin llegar a conocer el hecho de que Algazel había procedido a criticar los sistemas de los filósofos en su *Destructio philosophorum*[415], en el que trataba de mostrar cómo los filósofos se contradecían a sí mismos. Ese libro provocó más tarde otro de Averroes, Destructio destructionis philosophorum. En su Revivificación de las Ciencias

Religiosas, Algazel presentó sus opiniones positivas, defendiendo la doctrina ortodoxa de la creación del mundo en el tiempo y a partir de la nada, contra las ideas avicenistas de emanación y de la eternidad del mundo. Algazel defendió también la doctrina de la causalidad universal de Dios, haciendo que la conexión entre causa y efecto dependiese del poder divino, y no de ninguna actividad causal de parte de las criaturas. El filósofo ve consecuencia o conjunción constantes, y concluye la relación de causa y efecto, mientras que, en verdad, el que un acontecimiento siga a otro se debe simplemente al poder y acción de Dios. En otras palabras, Algazel mantuvo una doctrina ocasionalista.

Algazel estaba muy lejos de ser simplemente un filósofo que desease contrarrestar las tendencias no ortodoxas de sus predecesores helenizados; era también un eminente sufí, un escritor espiritual y místico. Abandonando su trabajo en Bagdad, se retiró a Siria, donde llevó una vida de ascetismo y contemplación. A veces, sin embargo, salió de su retiro, y, en todo caso, tuvo discípulos: incluso fundó una especie de colegio teológico y una escuela de sufismo en su lugar de retiro, Tus. Pero el mayor interés de su vida estuvo constituido por el renacimiento de la religión, en el sentido del misticismo. Sin inspirarse exclusivamente en anteriores fuentes islámicas, utilizando además ideas neoplatónicas e incluso ideas del judaismo y del cristianismo, edificó un sistema de espiritualidad que era de carácter personalista, es decir, no panteísta. Algunas de las expresiones de Algazel podrían parecer a primera vista implicar o suponer panteísmo, pero su neoplatonismo fue puesto al servicio de su misticismo religioso más bien que al de la especulación. No es que tienda a identificar el mundo con Dios, sino más bien que su fusión de las doctrinas islámicas de la predestinación y la omnicausalidad divina con un misticismo religioso muy fuertemente acentuado, le condujeron a una especie de panenteísmo. El monoteísmo semítico, visto a la luz del neoplatonismo y fundido con el misticismo, no podía llevarle fácilmente en otra dirección. En el campo de la especulación puramente filosófica manifiesta una actitud algo escéptica, y representa la protesta del misticismo religioso contra el racionalismo, así como la de la teología islámica contra la filosofía aristotélica.

El paisaje de fondo de los filósofos musulmanes de Occidente fue suministrado por la brillante civilización islámica que se había desarrollado en España en el siglo 10, y que, en aquel período, era enormemente superior a la que podía ofrecer la cristiandad occidental. El primer filósofo del grupo occidental fue Ibn Masarrah (muerto en 931), el cual adoptó ideas del Pseudo-Empédocles, mientras que Avempace o Ibn Baja (muerto en 1138) y Abubacer o Ibn Tufail (muerto en 1185) representaron tendencias místicas; pero la mayor figura de ese grupo es indudablemente Averroes, que ocupa en el grupo occidental la posición prominente que Avicena representó en el oriental.

6.Averroes.

Averroes, o Ibn Rusd (el Commentator de los escolásticos latinos) había nacido en Córdoba en 1126, hijo de un juez. Después de estudiar teología, jurisprudencia, medicina, matemáticas y filosofía, ocupó puestos judiciales, primero en Sevilla y más tarde en Córdoba, y fue nombrado médico del Califa en 1182. Más tarde cayó en desgracia con el califa al-Mansur, y fue desterrado de la Corte. Finalmente pasó a Marruecos, donde murió en 1198.

Convencido de que el genio de Aristóteles fue la culminación final del intelecto humano, Averroes consagró una gran cantidad de energía a la composición de comentarios, que pueden agruparse en tres clases: (I) los comentarios menores o «medios», en los que Averroes presenta el contenido de la doctrina de Aristóteles, añadiendo sus propias explicaciones y desarrollos, de tal modo que no es siempre fácil distinguir lo que procede de Aristóteles y lo que es propio de Averroes; (II) los comentarios mayores, en los que Averroes presenta primeramente una porción del texto de Aristóteles y añade luego su propio comentario; y (ni) los pequeños comentarios (paráfrasis o compendios), en los que presenta las conclusiones a que llegó Aristóteles, omitiendo pruebas y referencias históricas, y que estaban destinados a estudiantes incapaces de ir a las fuentes o a los comentarios mayores. (Al parecer, Averroes compuso los comentarios medios y los compendios antes que los comentarios mayores.) Todo el Organon de Aristóteles, en los comentarios menores y en los compendios, se ha conservado, así como las traducciones latinas a las tres clases de comentarios por lo que respecta a los Analíticos Posteriores, la Física, el De Cáelo, el De Anima y la Metafísica. Además de esos y otros comentarios en traducciones latinas, los escolásticos cristianos poseyeron la respuesta de Averroes a Algazel (es decir, la Destructio destructionis philosophorum), varias obras de lógica, una carta sobre la relación entre la inteligencia abstracta y el hombre, una obra sobre la beatitud del alma, etc.

La escala metafísica asciende desde la pura materia, como su límite más bajo, hasta el acto puro, Dios como el más alto límite. Entre uno y otro límites están los objetos compuestos de potencia y acto, que forman la Natura naturata. (Las frases de la traducción latina, Natura naturans y Natura naturata, reaparecieron eventualmente en Espinoza.) La materia prima, como equivalente al no-ser, como pura potencialidad y ausencia de toda determinación, no puede ser el término del acto creador: es, pues, coeterna con Dios. Dios, sin embargo, saca o educa las formas de las cosas materiales a partir de la potencia de la pura materia, y crea las inteligencias, en número de diez, en conexión extrínseca con las esferas, de modo que la teoría avieeniana de la emanación queda evitada y se excluye un verdadero panteísmo. El orden de la creación o generación de las cosas es, sin embargo, determinado.

No obstante, aun cuando el haber rechazado la teoría de la emanación haga a Averroes, en cierto sentido, más ortodoxo que Avicena, el cordobés no siguió a éste

en su aceptación de la inmortalidad personal. En efecto, Averroes siguió a Temistio y a otros comentadores al sostener que el intellectus materialis es la misma substancia que el intellectus agens, y que ambos sobreviven a la muerte, pero siguió a Alej andró de Afrodisia al sostener que esa substancia es una Inteligencia unitaria y separada. (Es la Inteligencia de la luna, la más baja de las esferas.) El intelecto pasivo

individual en el hombre individual se convierte, bajo la acción del intelecto activo, en «intelecto adquirido», el cual es absorbido por el intelecto activo de tal manera que, aunque sobrevive a la muerte corporal, no lo hace así en tanto que personal, como individuo existente, sino como un momento en la inteligencia universal y común de la especie humana. Hay, pues, inmortalidad, pero no hay inmortalidad personal. Esa opinión fue enérgicamente combatida por santo Tomás de Aquino y otros escolásticos, aunque fue mantenida por los averroístas latinos como una verdad filosófica.

Pero más interesante que la doctrina filosófica particular de Averroes es su noción de la relación general de la filosofía a la teología. Sosteniendo, como él lo hacía, que Aristóteles había conseguido la culminación de la ciencia humana[416], que era el modelo de perfección humana y el autor de un sistema que es la suprema verdad, interpretando a Aristóteles como si éste hubiera afirmado la unicidad del entendimiento agente, y aceptando la doctrina de la eternidad de la materia, Averroes tenía necesariamente que procurar una reconciliación de sus ideas filosóficas con la teología islámica ortodoxa, especialmente cuando no faltaban los que estaban dispuestos a acusarle de herejía por su devoción a un autor pagano. En consecuencia, intentó esa reconciliación por medio de la llamada teoría «de la doble verdad». Esa teoría no significa que, según Averroes, una proposición pueda ser verdadera en filosofía y falsa en teología, o viceversa, sino que una verdad, que es siempre la misma, es claramente entendida en filosofía y alegóricamente expresada en teología. La formulación científica de la verdad se consigue únicamente en filosofía, pero la misma verdad es expresada en teología, sólo que de una manera diferente. La enseñanza imaginativa del Corán expresa la verdad de una manera inteligible para el hombre ordinario, para el iletrado, mientras que el filósofo extrae el meollo de lo alegórico y alcanza la verdad «sin adornos», libre de los atavíos de Vorstellung. La idea de Averroes sobre la relación de la filosofía a la teología se asemeja algo a la de Hegel, y debía ser inaceptable, y fue inaceptable, a los teólogos islámicos ortodoxos. Pero no era la absurda idea de que una proposición pueda ser verdadera en filosofía, y la proposición diametralmente opuesta verdadera en teología. Lo que hizo Averroes fue subordinar la teología a la filosofía, hacer a ésta juez de aquélla, de modo que correspondería al filósofo decidir qué doctrinas teológicas necesitan ser interpretadas alegóricamente, y de qué modo deben ser interpretadas. Esa opinión fue aceptada por los averroístas latinos, y esa opinión fue, también, la que atrajo sobre Averroes, y sobre los filósofos en general, la enemistad de los teólogos islámicos. En cuanto a afirmaciones atribuidas a Averroes que, tomadas literalmente, implican que una

proposición, por ejemplo, que el intelecto activo es numéricamente uno, es verdadera en filosofía y falsa en teología, se ha sugerido que ése fue simplemente un modo sarcástico de decir que la doctrina teológica carece de sentido. Cuando Averroes dice de alguna proposición que es verdadera en la teología fideísta de los conservadores que rechazaban la filosofía, lo que quiere decir es que es «verdadera» en la escuela de los enemigos de la ciencia, es decir, que es sencillamente falsa. Averroes sentía poco aprecio por los tradieionalistas, como los tradición alistas sentían poco aprecio por él, y su actitud en esa materia condujo a la prohibición en la España islámica del estudio de la filosofía griega y a la quema de obras filosóficas.

7.El Dante y los filósofos árabes.

De la influencia de Averroes en la cristiandad latina hablaré más adelante; pero tendrá interés añadir aquí algunas palabras sobre la actitud del Dante (1265-1321) hacia los filósofos árabes[417]. La cuestión de la actitud del Dante hacia los filósofos árabes surgió cuando los eruditos comenzaron a preguntarse seriamente y sin prejuicios por qué el Dante, que en la Divina Comedia coloca a Mahoma en el infierno, no solamente situó a Averroes y a Avicena en el limbo, sino que además puso al averroísta latino Siger de Brabante en el cielo, y fue incluso lo bastante lejos para poner su elogio en boca de santo Tomás de Aquino, que había sido un esforzado oponente de Siger. Es evidente que el Dante trataba a aquellos hombres como filósofos, y por ese hecho colocó a los dos pensadores islámicos tan altos en la escala como pudo: como no eran cristianos, consideró que no podía liberarles por completo del Infierno, y por eso les situó en el limbo. Siger, por el contrario, era cristiano, y Dante le situó en el cielo. El que hiciese a santo Tomás recitar sus alabanzas, y que le pusiese a la izquierda de santo Tomás, mientras san Alberto Magno estaba a la derecha del santo de Aquino, se explica si se recuerda que el sistema tomista presupone una filosofía construida por la sola razón natural, y que construir una filosofía mediante la sola razón natural fue precisamente lo que Siger de Brabante intentaba hacer; no es necesario suponer que el Dante aprobase todas las ideas de Siger, sino que le tomó como el símbolo de la «filosofía pura».

Sin embargo, ¿por qué el Dante singulariza a Avicena, Averroes y Siger de Brabante? ¿Fue simplemente porque eran filósofos, o es que el Dante debe algo a los musulmanes? Ha sido mostrado por Bruno Nardi[418], y Asín Palacios ha llevado

adelante el estudio del tema[419], que el Dante debe importantes puntos de su filosofía a los sistemas de Alfarabí, Avicena, Algazel y Averroes, por ejemplo, la doctrina de la luz divina, la teoría de las Inteligencias, la influencia de las esferas celestes, la idea de que solamente la parte intelectual del alma es directa y propiamente creada, la necesidad de iluminación para la intelección, etc. Algunas de esas ideas se encontraban en la tradición agustiniana, es verdad; pero se ha mostrado que el Dante, lejos de ser un tomista puro y simple, tiene una considerable deuda con los musulmanes, y con Averroes en particular. Eso puede explicar por qué escogió, para hacerle objeto de un tratamiento de especial favor, al más eminente de los filósofos islámicos, y por qué colocó en el cielo al más grande de los averroístas latinos.

CAPÍTULO XX FILOSOFÍA JUDÍA

1.La Cábala.

La filosofía entre los judíos debe su origen al trato con otras naciones y culturas. Así, en el primer volumen de esta historia he tratado ya de Filón, el judío alejandrino (25 a. J. C.-40 d. J. C., aproximadamente), el cual intentó una conciliación de la teología escriturística judía y la filosofía griega, y produjo un sistema en el que se combinaron elementos de la tradición platónica (la teoría de las ideas), el estoicismo (doctrina del Logos) y el pensamiento oriental (seres intermediarios). En la filosofía de Filón, la trascendencia de Dios fue vigorosamente subrayada, y la misma insistencia en la trascendencia divina fue característica de la doctrina de la Cábala. La Cábala estaba constituida por dos obras, Jezirah (la creación), que se compuso probablemente después de la mitad del siglo 9 y Sohar (la brillantez), que empezó a componerse a principios del siglo XIII y fue puesta por escrito por un judío español hacia el año 1300. Posteriormente se hicieron adiciones y comentarios. La filosofía cabalística manifiesta la influencia del neoplatonismo en su doctrina de la emanación y de los seres intermediarios entre Dios y el mundo, y uno de los canales por los cuales el neoplatonismo ejerció también su influencia sobre el Sohar fue el pensamiento del judío español conocido por los escolásticos latinos como Avicebrón.

2.Avicebrón.

Salomón ibn Gabirol, o Avicebrón (así llamado por los escolásticos latinos, los cuales creían que era un árabe) había nacido en Málaga hacia 1021, se educó en Zaragoza, y murió en 1069-1070. Estuvo naturalmente influido por la filosofía árabe, y su obra principal, Fons Vitae, se compuso originalmente en árabe. Sin embargo, el original arábigo no se conserva, aunque poseemos la obra en la traducción latina de

Juan Hispano (Avendeath) y Domingo Gundissalinus. La obra consta de cinco libros, y ejerció una considerable influencia en los escolásticos cristianos.

La influencia neoplatónica se manifiesta en el esquema emanacionista de la filosofía de Avicebrón. La cúspide de la jerarquía del ser y la fuente de todo ser limitado es, desde luego, Dios, que es uno e incognoscible por la razón discursiva, y únicamente aprehensible en la intuición del éxtasis. A eso añadió Avicebrón una doctrina peculiar relativa a la voluntad divina por la que son creados, o de la que emanan, todos los seres inferiores. La voluntad divina, como Dios mismo, trasciende la composición de materia y forma, y solamente puede ser aprehendida en la experiencia mística; pero la relación exacta de la voluntad divina a Dios no es fácil de determinar. La distinción trazada entre la esencia divina y la voluntad divina parece hacer de esta última una hipóstasis distinta, aunque por otra parte la voluntad divina es descrita como siendo Dios mismo en tanto que activo ad extra, como Dios en su aparición. En cualquier caso, hay una sustitución del Logos por la voluntad. A partir de Dios, vía voluntad divina, sea ésta un aspecto de Dios o una hipótesis distinta, procede el espíritu cósmico o alma del mundo, que es inferior a Dios y está compuesto de materia y forma, materia universalis y forma universalis. Del alma del mundo, a su vez, proceden los espíritus puros y las cosas corpóreas.

Pero el punto interesante en el sistema de Avicebrón no es el esquema emanacionista, sino su doctrina de la composición hilemórfica universal en todos los seres inferiores a Dios, una doctrina derivada, al menos indirectamente, de Plotino, y que influyó en una línea de tradición del escolasticismo cristiano. Así como del alma del mundo proceden las formas individuales, también proceden del alma del mundo la materia espiritual, presente en la inteligencia y en el alma racional, y la materia corpórea. Así pues, la materia, que no supone por sí misma corporeidad, es el principio de limitación y de finitud en todas las criaturas: la composición hilemórfica de las criaturas es lo que distingue a éstas de Dios, porque en Dios no hay composición alguna. Esa doctrina de la composición hilemórfica universal de las criaturas fue mantenida, por ejemplo, por san Buenaventura, el gran franciscano contemporáneo de santo Tomás. Además, hay una pluralidad de formas en cada ser que posee en sí mismo una pluralidad de grados de perfección, como por ejemplo el ser humano, el microcosmos, posee las perfecciones de corporeidad, vida vegetativa, vida sensitiva y vida intelectual. Todo ser corporal posee la forma corporeitatis, pero tiene además que recibir su lugar determinado en la jerarquía de los seres, y eso se cumple por la recepción de la forma o formas por las que es, por ejemplo, una cosa viviente, un animal, un perro. Se ha afirmado que la doctrina de Avicebrón constituye el verdadero origen de la teoría de la pluralidad de formas característica de la escuela agustiniana, pero, aun admitiéndolo así, debe también recordarse que la doctrina ajustaba bien en el esquema de la filosofía de los agustinianos, puesto que el propio Agustín había enseñado que la función de las formas inferiores es conducir hacia las formas superiores, y que eso es también verdad de las formas en tanto que

representadas en el conocimiento humano, es decir, que la contemplación de los grados inferiores del ser conduce a la mente a los grados superiores.

3.Maimónides.

El más interesante de los filósofos judíos medievales es, sin embargo, Moisés Maimónides, que había nacido en Córdoba en 1135 y murió en El Cairo en 1204, tras tener que abandonar la España musulmana, que había dejado de ser favorable a los filósofos. En su Guía de Perplejos trató de proporcionar a la teología su base racional en la filosofía, lo que para él quería decir la filosofía de Aristóteles, a quien reverenciaba como el mayor ejemplo del poder del entendimiento humano, aparte de los Profetas. Debemos atenernos a lo que nos es dado en la percepción sensible y a lo que puede ser estrictamente demostrado por el intelecto; si afirmaciones contenidas en el Antiguo Testamento contradicen patentemente lo que es patentemente establecido por la razón, entonces aquellas afirmaciones deben ser interpretadas alegóricamente. No obstante, esa opinión no significa que Maimónides descartase las enseñanzas de la teología siempre que Aristóteles sostuviese algo diferente de lo enseñado por las Escrituras. Por ejemplo, la teología enseña la creación del mundo en el tiempo a partir de la nada, y eso significa que Dios debe ser el autor tanto de la materia como de la forma, y que el mundo no puede ser eterno. Si la eternidad del mundo pudiese ser demostrada por la razón de tal modo que se viera claramente que lo opuesto era una imposibilidad, entonces tendríamos que interpretar en consecuencia la enseñanza de las Escrituras; pero, en realidad, la enseñanza de las Escrituras es clara, y las argumentaciones filosóficas aducidas para demostrar la eternidad del mundo no son concluyentes: debemos, pues, en este punto, rechazar la enseñanza de Aristóteles. Platón se acercó a la verdad más que Aristóteles, pero también él aceptó una materia increada. La creación a partir de la nada, tanto de la

materia como de la forma, es también necesaria, según Maimónides, si ha de admitirse el hecho de los milagros, claramente enseñado en el Antiguo Testamento, puesto que, si Dios es capaz de suspender la operación de las leyes naturales, debe ser el Soberano absoluto de la naturaleza, y no lo sería a menos que fuera su creador en el pleno sentido de la palabra. Para los fanáticos, la interpretación alegórica por Maimónides de algunas de las descripciones de Dios en las Escrituras, parecieron constituir una venta de las Sagradas Escrituras a los griegos, y algunos judíos de Francia llegaron a tratar de conseguir la ayuda de la Inquisición contra aquella

«herejía»; pero en realidad Maimónides se limitaba a decir que puede haber una fuente segura de verdad aparte de la teología. En otras palabras, concedía un estatuto a la filosofía, y de ese modo influyó en el crecimiento del interés filosófico entre los judíos de España, aunque su principal influencia corresponda al campo de la teología. Que no era un ciego adorador de Aristóteles es algo que ya hemos puesto de manifiesto. El pensaba que Aristóteles se equivocó al enseñar la eternidad del mundo, y aunque la filosofía no pueda demostrar la creación en el tiempo, puede mostrar al menos que las argumentaciones presentadas en favor de la posición aristotélica no son concluyentes ni sólidas.

Apoyándose en parte en la teología natural de Alfarabí y Avicena, Maimónides probó la existencia de Dios de varias maneras, argumentando a partir de las criaturas hasta Dios como Primer Motor, como Ser Necesario y como Causa Primera. Basó esos argumentos en enunciados de Aristóteles en la Física y en la Metafísica. Pero si Maimónides anticipó la mayoría de los tipos de prueba utilizados más tarde por santo Tomás de Aquino, Maimónides insistió más que este último en la inaplicabilidad de predicados positivos a Dios. Dios es acto puro, sin materia y sin potencia, infinitamente separado de las criaturas, y, en cuanto a «cualidades», podemos decir lo que Dios no es más bien que lo que es. Dios es uno y trascendente (entre Dios y el mundo hay una jerarquía de inteligencias o espíritus puros), pero no podemos formarnos ninguna idea positiva adecuada de Dios. Santo Tomás, desde luego, admitiría eso, pero Maimónides fue bastante más insistente en la vía negativa. Podemos, sin embargo, adscribir a Dios actividades, las actividades de creación y providencia, por ejemplo, siempre que reconozcamos que la diferencia de nombres no corresponde a diferencia alguna en Dios mismo, y que Dios mismo es inmutable. A diferencia de Avicebrón, Maimónides admitía una providencia especial de parte de Dios sobre las criaturas particulares, aunque solamente en el caso del hombre, por lo que se refiere al mundo material. El intelecto activo es la décima inteligencia (las inteligencias son «sin materia»), pero los intelectos pasivos de los justos son inmortales. Así pues, Maimónides no admitía la inmortalidad sino limitadamente, para los justos. Pero mantenía la libertad de la voluntad, por la que los hombres se hacen justos, y negaba la influencia determinante de los cuerpos celestes y de las esferas respecto de la conducta humana. Finalmente, Moisés Maimónides tuvo más éxito en la empresa de reconciliar la filosofía griega con la ortodoxia judía del que había tenido Avicebrón, y es digno de advertirse que la influencia del sistema aristotélico es más evidente en la filosofía del primero que en la del segundo.

CAPÍTULO XXI LAS TRADUCCIONES

1.Las obras traducidas.

Antes del siglo XII, parte del Organon de Aristóteles (las Categorías y el De Interpretationé) había estado a disposición de los filósofos medievales en la versión latina de Boecio (.Lógica vetus), pero el Organon completo no estuvo disponible hasta bien entrado el siglo XII. Así, hacia 1128, Jaime de Venecia tradujo los Analíticos, los Tópicos, y los Argumentos Sofísticos, del griego al latín. Los libros del Organon entonces traducidos se conocieron como la Lógica Nova. Parece que al menos fragmentos de otros libros del Organon, aparte de las Categorías y el De Interpretatione, habían sobrevivido hasta el siglo XII en la traducción de Boecio; pero, en cualquier caso, una traducción completa del Organon al latín no se realizó hasta mediados de siglo. Debe advertirse que la traducción de Jaime de España se hizo sobre el texto griego, así como también la traducción del libro cuarto de los Meteorologica hecha por Enrique Aristipo antes del año 1162. Enrique Aristipo era arcediano en Catania, en la isla de Sicilia, que era un centro importante en la obra de traducción. Fue en la Sicilia del siglo XII donde se tradujeron del griego al latín la |i £yáÁTi| gúvtcc^is y la Optica de Ptolomeo, alguna de las obras de Euclides y la Elementatio Physica de Proelo.

Sicilia fue un centro del trabajo de traducción. Otro fue España, cuya más famosa escuela de traductores fue la de Toledo. Bajo la dirección del arzobispo Raimundo (1126-1151), Juan Hispano (Avendeath) tradujo allí del árabe al latín (a través del español) la Lógica de Avicena, y Domingo Gundissalinus tradujo (con la ayuda de otros eruditos) la Metafísica de Avicena, partes de su Física, su De Sufficientia, De Cáelo et Mundo y De Mundo, la Metafísica de Algazel y el De Scientiis de Alfarabí. Domingo Gundissalinus y Juan de España tradujeron también del árabe al latín el Fons Vitae de Avicebrón.

Un distinguido miembro de ese grupo de eruditos fue Gerardo de Cremona, que trabajó en Toledo en 1134 y murió en 1187. Gerardo tradujo del árabe al latín, de Aristóteles, los Analíticos Posteriores (junto con el Comentario de Temistio), la Física, el De Cáelo et Mundo, el De generatione et corruptione y los primeros tres libros de los Meteorologica,; de Alkindi, el De Intellectu, el De Somno et Visione y el De quinqué Essentiis; el Liber de Causis y algunas otras obras.

La escuela de traductores de Toledo era todavía de importancia en el siglo XIII. Así, Miguel Scoto (muerto hacía 1235) tradujo en Toledo el De Cáelo et Mundo, el De Anima, los escritos de zoología y también (probablemente) la Física de Aristóteles, así como los Comentarios de Averroes al De Cáelo et Mundo y al De Anima, y el compendio de Avicena del De Animalibus; y Hermán el Alemán, que murió en 1272, siendo obispo de Astorga, tradujo el «Comentario medio» de Averroes a la Etica Nicomaquea, y también su compendio de la misma obra y sus Comentarios a la Retórica y a la Poética.

2.Traducciones del griego y del árabe.

Por lo que se ha dicho podrá verse que es un error imaginar que los escolásticos latinos dependiesen enteramente de traducciones a partir del árabe, o, al menos, que la traducción a partir del árabe precediera siempre a la traducción a partir del griego. Así, la traducción por Enrique Aristipo del cuarto libro de los Meteorologica precedió a la traducción por Gerardo de Cremona de los tres primeros libros de la misma obra a partir del árabe. Además, algo de la Metafísica había sido traducido del griego antes de que estuviera hecha la traducción arábiga. La traducción a partir del griego[420], que no comprendía simplemente los tres primeros libros y una pequeña parte del cuarto, como primeramente se supuso, estaba en uso en París hacia 1210, y se la conoció como Metaphysica Vetus, a diferencia de la traducción a partir del árabe, que había sido hecha por Gerardo de Cremona o Miguel Scoto y era conocida, en la primera mitad del siglo XIII, como Metaphysica Nova. Los libros K, M y N, así como pasajes menores, faltaban en esa traducción. En la segunda mitad del siglo, el título de Metaphysica Nova, o Translatio Nova se dio a la traducción del griego hecha por Guillermo de Moerbeke (después de 1260), en la que santo Tomás basó su Comentario. También se ha puesto de manifiesto que hubo una translatio media del griego, en la que Alberto Magno basó su Comentario, y que fue conocida por santo Tomás.

En cuanto a los escritos éticos de Aristóteles, a finales del siglo XII se disponía de una traducción de los libros 2 y 3 de la Etica Nicomaquea. Esa traducción había sido hecha sobre el texto griego (posiblemente era obra de Boecio), y se la conoció como Ethica Vetus, mientras que una traducción más tardía (del libro 1) fue conocida por Ethica Nova. Una traducción completa, atribuida comúnmente a Roberto Grosseteste (muerto en 1253), cuyos tres primeros libros son una recensión de la Ethica Vetus y la

Ethica Nova, se hizo entonces sobre el texto griego. La Magna Moralia fue traducida por Bartolomé de Mesina durante el reinado del rey Manfredo (1258-1266); pero solamente el libro séptimo de la Etica a Eudemofue conocido en el siglo XIII.

El De Anima fue traducido del griego antes de 1215, siendo algo posterior la traducción del árabe por Miguel Scoto. Guillermo de Moerbeke produjo otra versión del griego, o una edición corregida de la primera traducción del griego. Igualmente hubo una traducción de la Física a partir del griego antes de las dos traducciones del árabe por Gerardo de Cremona y Miguel Scoto, y una traducción del griego del De generatione et corruptione precedió a la traducción del árabe de Gerardo de Cremona. La Política fue traducida del griego hacia 1260 por Guillermo de Moerbeke (no había traducción del árabe), el cual tradujo también probablemente la Económica, hacia 1267. Aquel hombre eminente, que había nacido hacia 1215 y murió en 1286, siendo arzobispo de Corinto, no solamente tradujo del griego obras de Aristóteles y reeditó traducciones anteriores (posibilitando así a su amigo santo Tomás de Aquino que escribiera sus Comentarios), sino que también tradujo del griego algunos Comentarios de Alejandro de Afrodisia, Simplicio, Juan Filópono y Temistio, así como también algunas obras de Proelo y la exposición que éste hizo del *Timeo* de Platón[421]. Su traducción de la Elementatio theologica de Proelo permitió a santo Tomás darse cuenta de que el Liber de Causis no era obra de Aristóteles, como anteriormente se había supuesto, sino que estaba basado en la obra de Proelo. Fue también Guillermo de Moerbeke quien tradujo la Retórica de Aristóteles. En cuanto a la Poética, los medievales poseyeron solamente la traducción del Comentario de Averroes hecha por Hermán el Alemán.[422]

Desde que la investigación moderna ha puesto de manifiesto que generalmente traducciones hechas sobre los textos griegos precedieron a las traducciones a partir del árabe, y que, aun cuando la traducción original del griego fuera incompleta, la versión arábigo-latina tenía pronto que dar lugar a una traducción nueva y mejor del griego, ya no puede decirse que los medievales no tuviesen un verdadero conocimiento de Aristóteles, sino sólo una caricatura de la doctrina de éste, una reproducción deformada por la mano de los filósofos árabes. Pero lo que sí puede decirse es que no siempre fueron capaces de distinguir lo que debía ser atribuido a Aristóteles de lo que no debía serle atribuido. Se dio un gran paso adelante cuando santo Tomás reconoció que el Liber de Causis no era obra de Aristóteles. El aquinatense tenía ya clara conciencia de que los Comentarios de Averroes no tenían que considerarse como la interpretación incuestionable de la filosofía de Aristóteles, pero parece que incluso pensó, al menos durante algún tiempo, que el Pseudo-Dionisio no estaba lejos de ser un seguidor de Aristóteles. La verdad del asunto consiste no en que los medievales no dispusiesen de textos de Aristóteles dignos de confianza, sino en que su conocimiento histórico era deficiente: no advirtieron adecuadamente, por ejemplo, la relación entre Platón y Aristóteles, o entre el neoplatonismo y Platón o Aristóteles. Unicamente quien no conozca los Comentarios

de santo Tomás puede negar que éste sea un hábil comentarista de Aristóteles; pero sería una tontería pretender que el mismo santo Tomás tuviese un conocimiento de la historia y el desarrollo de la filosofía griega como el que pueden tener los eruditos modernos. Santo Tomás hizo un buen uso de la información que tenía a su disposición, pero esa información era bastante limitada.

3.Efectos de las traducciones y oposición al aristotelismo.

La traducción de obras de Aristóteles y de sus comentadores, así como la de los pensadores árabes, proporcionó a los escolásticos latinos una gran riqueza de material intelectual. En particular, les proporcionó el conocimiento de sistemas filosóficos que eran metodológicamente independientes de la teología, y que se presentaban como la reflexión de la mente humana sobre el universo. Los sistemas de Aristóteles, de Avicena, de Averroes, abrían amplias perspectivas a la razón humana, y los medievales veían claramente que la verdad conseguida en los mismos tenía que ser independiente de la revelación cristiana, puesto que había sido conseguida por un filósofo griego y por sus comentadores griegos e islámicos. De ese modo las traducciones ayudaron a poner en claro en las mentes medievales la relación entre la filosofía y la teología, y contribuyeron en gran medida a la delimitación de los campos de una y otra. Es verdad, sin duda, que el sistema de Aristóteles adquirió, de un modo bastante natural, el lugar de preferencia entre los de sus comentaristas, y que la filosofía de Aristóteles tendió a aparecer, a los ojos de aquellos latinos a los que impresionó favorablemente, como el non plus ultra del empeño del entendimiento humano, puesto que constituía el esfuerzo más extenso y sostenido de la mente humana de que ellos tenían conocimiento; pero los cristianos medievales no dejaron de tener clara conciencia de que aquello era la obra de la razón, no una serie de dogmas revelados. Para nosotros, al dirigir a ellos nuestra mirada retrospectiva al cabo de un muy largo recorrido, puede parecer que algunos medievales exageraron el genio de Aristóteles (y sabemos también que no advirtieron la existencia de diferentes estratos o períodos en el pensamiento de Aristóteles), pero deberíamos ponernos por un momento en su lugar y tratar de imaginar la impresión que produciría al filósofo medieval la vista de lo que en cualquier caso es uno de los supremos logros de la mente humana, un sistema que, tanto por su carácter completo

como por la firmeza de su razonamiento, no podía encontrar paralelo en el pensamiento de la primera parte de la Edad Media.

No obstante, el sistema de Aristóteles, aunque no pudo ser ignorado, no se encontró con una universal bienvenida y aprobación. A causa en gran medida del Liber de Causis (hasta que santo Tomás descubrió la verdad acerca de éste), de la llamada Teología de Aristóteles (extractos de las Enneadas de Plotino), y del De seeretis seeretorum (compuesto por un filósofo árabe en el siglo 11 o comienzos del 12), que eran atribuidos a Aristóteles, la filosofía de éste tendió a aparecer a una falsa luz. Además, la atribución a Aristóteles de dichos libros hizo naturalmente que pareciera que los comentadores árabes estaban justificados en sus interpretaciones neoplatónicas. De ahí resultó que en 1210 el Concilio Provincial de París, reunido bajo la presidencia de Pedro de Corbeil, arzobispo de Sens, prohibió la enseñanza pública o privada de la «filosofía natural» de Aristóteles o de los comentarios a la misma. Esa prohibición fue impuesta bajo pena de excomunión y aplicada a la universidad de París. Con toda probabilidad, la «filosofía natural» incluía la metafísica de Aristóteles, pues cuando los estatutos de la universidad de París fueron sancionados por Roberto de Courgon, legado pontificio, en 1215, fueron prohibidos los libros de metafísica y filosofía natural de Aristóteles, así como los compendios de esas obras y las doctrinas de David de Dinant, Amalrieo de Bene, y Mauricio de España (probablemente Averroes, el Moro, o Maurus), aunque fue ordenado el estudio de la lógica de Aristóteles. El estudio de la Etica no fue prohibido.

Como ya he indicado, la prohibición se debió en gran medida a la atribución a Aristóteles de obras que no eran suyas. Amalrieo de Bene, cuyos escritos fueron incluidos en la prohibición de 1215, mantenía doctrinas que estaban en divergencia con las enseñanzas cristianas y que parecían encontrar algún apoyo en la filosofía de Aristóteles, si ésta era interpretada a la luz de todos los libros que se le atribuían, mientras que David de Dinant, el otro filósofo herético cuyos escritos fueron prohibidos, había apelado realmente a la Metafísica, que había sido traducida al latín a partir de la versión griega traída desde Bizancio antes de 1210. A esas consideraciones debe añadirse el hecho indudable de que Aristóteles mantenía la eternidad del mundo. Era, pues, natural que el sistema aristotélico, sobre todo si se le unía a las filosofías de David de Dinant, Amalrieo de Bene y Averroes, apareciera a los tradieionalistas como un peligro para la ortodoxia. La lógica de Aristóteles había estado en uso desde hacía tiempo, aun cuando el Organon completo sólo recientemente había sido puesto en circulación, pero las doctrinas completas metafísicas y cosmológicas de Aristóteles constituían una novedad, una novedad a la que hacía por lo menos peligrosa la asociación con filosofías heréticas.

Sin embargo, en 1231, el papa Gregorio IX, aunque manteniendo la prohibición, designó una comisión de teólogos, Guillermo de Auxerre, Esteban de Provins y Simón de Authie, para que corrigiera los libros prohibidos de Aristóteles, y como esa medida implicaba evidentemente que los libros no eran fundamentalmente erróneos,

la prohibición tendió a descuidarse. Fue extendida a Toulouse en 1245 por Inocencio IV, pero en aquella fecha no era ya posible detener la difusión del aristotelismo, y a partir de 1255 se enseñaban oficialmente en la universidad de París todas las obras conocidas de Aristóteles. La Santa Sede no actuó contra la universidad, aunque en 1263 Urbano IV renovó la prohibición de 1210, probablemente por miedo al averroísmo; pero la renovada prohibición no pasó de letra muerta. El papa debió saber perfectamente bien que Guillermo de Moerbeke estaba traduciendo en su propia corte las obras prohibidas de Aristóteles, y la prohibición de 1263 debió ir dirigida a detener el averroísmo, sin intentar seriamente poner fin a todo estudio de la filosofía aristotélica. En cualquier caso, la prohibición no surtió efectos, y, finalmente, en 1366, los legados de Urbano V exigían de todos los candidatos a la licenciatura en Artes por París un conocimiento de todas las obras conocidas de Aristóteles. Por entonces hacía ya tiempo que estaba claro para los medievales que una obra como el Liber de Causis no era de Aristóteles, y que la filosofía aristotélica, salvo, desde luego, a los ojos de los averroístas latinos, no estaba vinculada a la interpretación dada por Averroes, sino que podía armonizarse con la fe cristiana. En realidad, los mismos dogmas de la fe habían sido expresados, ya por entonces, por algunos teólogos en términos tomados del sistema aristotélico. Ese breve resumen de la actitud oficial ante Aristóteles por parte de la autoridad eclesiástica y académica pone de manifiesto que el aristotelismo acabó por triunfar. Eso no significa, sin embargo, que todos los filósofos medievales de los siglos 13 y 14 recibieran igual de bien a Aristóteles, ni que todos ellos interpretasen a éste de la misma manera: el vigor y variedad del pensamiento medieval se pondrá en claro en los capítulos siguientes. Es una afirmación verdadera la de que la sombra de Aristóteles se cierne sobre el pensamiento filosófico de la Edad Media y lo domina, pero esa afirmación no constituye toda la verdad, y tendríamos una idea muy inadecuada de la filosofía medieval en los siglos 13 y 14 si imaginásemos que estuvo inspirada y caracterizada por una servil aceptación de todas las palabras del gran filósofo griego.

Quinta Parte
EL SIGLO XIII

CAPÍTULO XXII
LA UNIVERSIDAD DE PARÍS

1.La universidad de París.

Los principales filósofos y teólogos del siglo mi estuvieron todos asociados, en algún período, a la universidad de París, que se formó a partir del cuerpo de profesores y alumnos pertenecientes a la Escuela catedral de Notre-Dame y las otras escuelas de París. Los estatutos de la universidad fueron sancionados por Roberto de Courgon, legado pontificio, en 1215. Alejandro de Hales, san Buenaventura, san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino, Mateo de Aquasparta, Roger Marston, Ricardo de Middleton, Roger Bacon, Gil de Roma, Siger de Brabante, Enrique de Gante, Raimundo Liull (o Lulio), Duns Scoto (muerto en 1308), todos estudiaron, o enseñaron, o ambas cosas, en París. Otros centros de educación superior fueron, sin embargo, desarrollándose y adquiriendo una tradición propia. Así, con la universidad de Oxford están asociados los nombres de hombres como Roberto Grosseteste, Roger Bacon y Duns Scoto, y mientras París fue el escenario del triunfo del aristotelismo, el nombre de Oxford evoca una mezcla característica de tradición agustiniana y «empirismo», de la que es ejemplo la filosofía de Roger Bacon. Sin embargo, a pesar de la importancia de Oxford, Bolonia, y, en ocasiones, la corte papal, la universidad de París fue con mucho el más importante centro de estudios superiores en la Cristiandad del siglo XIII. Los eruditos acudían a París a estudiar y regresaban luego a Oxford o a Bolonia, para enseñar allí, y de ese modo llevaban consigo el espíritu y los ideales de la gran universidad, e incluso aquellos eruditos que nunca pusieron por sí mismos pies en París estuvieron sometidos a la influencia parisiense. Roberto Grosseteste, por ejemplo, que posiblemente no estudió nunca en París, estuvo indudablemente influido por profesores de esa universidad.

El carácter internacional de la universidad de París, con su consiguiente importancia en la expresión intelectual y en la defensa del cristianismo, hizo naturalmente del mantenimiento de la ortodoxia religiosa dentro de su recinto uno de los intereses de la Santa Sede. Así, la controversia averroísta debe ser considerada a la luz de la posición internacional de la Universidad: ésta representaba en sí misma la cultura intelectual de la Edad Media, en lo que respecta a la filosofía y la teología, y la difusión dentro de sus muros de un sistema de pensamiento que era irreconciliable

con el cristianismo no podía dejar indiferente a Roma. Por otra parte, sería un error suponer que hubiese una rígida imposición de una tradición particular. Es verdad que santo Tomás de Aquino tropezó con dificultades en su aceptación y propagación del aristotelismo, pero tales dificultades no fueron muy duraderas; y, más tarde, aunque la filosofía de Aristóteles llegó finalmente a dominar la vida intelectual de la Universidad, en los siglos 13 y 14 quedó aún mucho espacio para diferentes perspectivas filosóficas.

2.Universidades cerradas y corporaciones privilegiadas.

Las Universidades, para estar constituidas como tales, necesitaban recibir una Carta formal, bien del papa o bien del emperador (la universidad de Nápoles recibió su Carta de Federico II), o, más tarde, de los reyes. Esas Cartas conferían considerables privilegios a los profesores y alumnos, privilegios que eran celosamente guardados. Los dos privilegios más importantes eran los de jurisdicción interna (que todavía sobrevive en Oxford, por ejemplo) y el poder de conferir el grado, que llevaba consigo la licencia para enseñar. Los estudiantes estaban exentos de servicio militar, excepto en circunstancias especiales, y la universidad estaba en general exenta de muchos impuestos, particularmente de los impuestos locales. En la Europa del Norte los profesores controlaban la Universidad y el puesto de rector era electivo, mientras que las universidades del sur de Europa se gobernaban frecuentemente de un modo claramente democrático, pero tanto en un caso como en otro la Universidad era una corporación en gran medida cenada e independiente, que mantenía sus privilegios frente a la Iglesia y al Estado. En ese aspecto, las universidades de Oxford y Cambridge representan la tradición y las prácticas medievales más fielmente que aquellas universidades continentales cuyos rectores y profesores son nombrados por el Estado.

3.Plan de estudios.

En tiempos medievales, y lo mismo puede decirse de un período muy posterior, los estudiantes ingresaban en la Universidad a una edad mucho más temprana que a la que hoy lo hacen. Así, muchachos de trece o catorce años podían empezar a asistir a la Universidad, y, si se tiene en cuenta ese hecho, el número de años que se necesitaban para obtener el doctorado no parecerá tan sorprendente. Los cursos de arte duraban entre cuatro y medio y seis años, según la Universidad (aunque en Oxford se necesitaban unos siete), y, durante algún tiempo al menos, los estudiantes tenían que cualificarse en la Facultad de Artes antes de pasar a la de Teología. En los cursos de teología tenían que pasar cuatro años asistiendo a lecciones sobre la Biblia, y luego otros dos asistiendo a lecciones sobre las Sentencias, después de lo cual, el estudiante que ya tenía veintiséis años de edad, se convertía en bachiller, y daba lecciones, durante los dos años siguientes, sobre dos libros de la Biblia. Podía entonces pasar a enseñar en los cursos sobre las Sentencias y, finalmente, después de varios años dedicados a estudios y disputaciones, podía alcanzar el doctorado y enseñar teología, siempre que tuviese cuando menos treinta y cuatro años de edad. Para enseñar las artes, la edad mínima requerida era de veinte. En París, la tendencia fue a incrementar el número de años requeridos para obtener el doctorado, aunque en Oxford los cursos de artes duraban más, y los de teología menos que en París.

Aquellos estudiantes que alcanzaban el grado de doctor y abandonaban la universidad eran conocidos como magistri non regentes, mientras que los que se quedaban a enseñar allí eran conocidos como magistri regentes; pero, por muchos estudiantes que pueda haber habido de la primera clase, está claro que los cursos de doctorado tenían como propósito la producción de profesores y maestros de carrera.

En cuanto al contenido de los estudios, o curriculum, la práctica general de la universidad del siglo XIII consistía en leer o escuchar la lectura de ciertos textos. Así, aparte dé los escritos de los gramáticos como Prisciano y Donato y ciertos otros textos clásicos, los escritos de Aristóteles llegaron a dominar completamente la Escuela de Artes en el transcurso del tiempo, y es significativo que el «averroísmo latino» estuviera representado principalmente por profesores de dicha facultad. En teología, la Biblia y las Sentencias de Pedro Lombardo dominaban la escena, y el profesor presentaba sus propias opiniones por vía de comentario. Aparte de las lecturas existía otra característica esencial del currículum, a saber, la «disputación», que podía tomar la forma de disputación «ordinaria» (disputatio ordinaria) o de disputación «general» (de quolibet). Las disputationes de quolibet, en las que se elegía un tema entre una gran variedad de los mismos, se sostenían en fiestas solemnes, y, después de la disputación en sentido estricto, es decir, entre un defensor o respondens y los objetantes, opponentes, el profesor resumía toda la materia, argumentaciones, objeciones y réplicas, y acababa dando su solución considerada (determinatio) del punto en cuestión, para lo que empezaba con las palabras

Respondeo dicendum. El resultado final, ordenado por el profesor, era entonces publicado como un Quodlibet. (Santo Tomás dejó once o doce de ellos.) La disputatio ordinaria iba también seguida por una determinatio, y era publicada como una Quaestio disputata. Había además otras formas de disputación, pero esas dos, la disputatio ordinaria y la disputatio de quolibet eran las más importantes. Tenían como propósito aumentar la comprensión del estudiante acerca de un tema particular, así como su poder de argumentación y de respuesta a las objeciones. En realidad, hablando en general, la educación universitaria medieval aspiraba a impartir un determinado cuerpo de conocimientos y a facilitar la destreza en el tratamiento del mismo más bien que a incrementar el conocimiento de hechos, como en los modernos institutos de investigación. Indudablemente los escolares aspiraban a incrementar sus conocimientos especulativamente, pero el incremento del conocimiento científico, por ejemplo, no tenía mucho lugar en la educación medieval, aunque durante el siglo XIV la ciencia hizo algunos progresos en París y Viena.

4.Las órdenes religiosas en París.

De considerable importancia en la vida de París y Oxford fueron las órdenes religiosas, particularmente las dos órdenes mendicantes fundadas en el siglo XIII, los dominicos y los franciscanos. La primera se estableció en París en 1217, y la segunda pocos años más tarde. Ambas órdenes procedieron entonces a reclamar cátedras de teología en la Universidad, es decir, pretendieron que sus cátedras de teología fueran incorporadas a la Universidad, y que sus profesores y alumnos pudiesen gozar de los privilegios universitarios. Hubo una considerable oposición a esa pretensión por parte del cuerpo docente de la Universidad. Pero en 1229 los dominicos recibieron una cátedra, y en 1231 una segunda, el mismo año que los franciscanos recibían su primera cátedra (ellos no recibieron una segunda). Rolando de Cremona y Juan de San Gil fueron los primeros profesores dominicos, y Alejandro de Hales el primer profesor franciscano. En 1248 el capítulo general de la orden dominicana decretó la erección de studia generalia (casas de estudio para toda la orden, a diferencia de las casas de estudio de las provincias particulares), en Colonia, Bolonia, Montpellier y Oxford, y los franciscanos establecieron studia generalia en Oxford y Toulouse. En 1260 los agustinos abrieron una casa en París, y su primer doctor oficial fue Gil de Roma, mientras que los carmelitas abrieron casas en Oxford, en 1253, y en París, en 1259. Otras órdenes siguieron su ejemplo.

Las órdenes religiosas, particularmente los dominicos y franciscanos, desarrollaron una gran labor en el campo intelectual y produjeron hombres sobres alientemente eminentes (basta pensar en san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino en la orden dominicana, Alejandro de Hales y san Buenaventura en la orden franciscana); pero hubieron de enfrentarse con una gran oposición, inspirada en parte, sin duda, por los celos. Sus oponentes no se limitaron a pedir que ninguna orden religiosa pudiese ocupar más de una cátedra a la vez, sino que llegaron a atacar el estado de vida religioso en sí mismo. Así, en 1255, Guillermo de St.-Amour publicó un panfleto, De periculis novissimorum temporum, que provocó como respuesta el *Contra impugnantes Dei cultum* de santo Tomás. El folleto de Guillermo de St.-Amour fue condenado, y en 1257 se prohibió a los seculares que publicasen escritos contra los regulares; pero a pesar de esa prohibición, Gerardo de Abbeville renovó la oposición con su Contra adversarium perfectionis christianae. San Buenaventura y santo Tomás, por mucho que pudieran disentir en materia filosófica, estuvieron unidos en su determinación de defender a las órdenes religiosas, y ambos publicaron réplicas a la obra de Gerardo, las cuales provocaron a su vez un contragolpe de Nicolás de Lisieux, escrito en favor de los seculares. La disputa entre regulares y seculares estalló de nuevo en varias ocasiones posteriores, pero, por lo que respecta al principal punto de la disputa, la incorporación a la Universidad de las cátedras de los regulares, el juicio emitido a favor de éstos ya no fue revocado. Hubo, sin embargo, una consecuencia digna de mención, y fue la fundación, en 1253, del Colegio de la Sorbona, por Roberto de Sorbon, capellán del rey Luís IX, para la educación de estudiantes de teología, en el que se admitía a estudiantes seculares. Si considero la fundación del Colegio de la Sorbona y de colegios parecidos como una «consecuencia» de la controversia entre regulares y seculares, todo lo que quiero decir es que tales colegios fueron fundados en parte tal vez para contrarrestar la influencia y posición de los regulares, e, indudablemente, para extender a un campo menos limitado los beneficios de un tipo de educación y adiestramiento pensado para religiosos.

5.Corrientes de pensamiento del siglo XIII.

En el siglo XIII pueden distinguirse diversas corrientes de pensamiento, que tendieron eventualmente, en las órdenes religiosas, a hacerse más o menos fijas en escuelas tradicionales. Ante todo, está la corriente agustiniana de pensamiento, de

carácter conservador y, en general, de actitud reservada ante el aristotelismo, una actitud que varió desde una marcada hostilidad a una parcial aceptación. Esa corriente es característica de los pensadores franciscanos (y también de los primeros dominicos), y está representada por Grosseteste, Alejandro de Hales y san Buenaventura. En segundo lugar está la corriente aristotélica, que llegó a ser característica de los dominicos, y está representada por san Alberto Magno (en parte) y (plenamente) por santo Tomás de Aquino. En tercer lugar están los averroístas, representados por Siger de Brabante. En cuarto lugar, hemos de tomar en consideración a pensadores independientes y eclécticos como Gil de Roma y Enrique de Gante. En quinto lugar, en los años del cambio de siglo, aparece la gran figura de Duns Scoto, que revisó la tradición franciscana a la luz del aristotelismo y que, con preferencia a san Buenaventura, llegó a ser aceptado como Doctor de su orden. No puedo entrar en detalle en el pensamiento de todos los filósofos del siglo XIII, pero me esforzaré en poner claramente de relieve sus características más destacadas, en mostrar la diversidad de pensamiento dentro de una estructura más o menos común, y en indicar la formación y desarrollo de las diferentes tradiciones.

CAPÍTULO XXIII
GUILLERMO DE A UVERGNE

1.Razones para tratar de Guillermo de Auvergne.

Guillermo de Auvergne (o Guillermo de París), autor de un *De Trinitate* o *De primo principio* (hacia 1225), un De Anima (1230), un De universo creaturarum (hacia 1231) y otros tratados menores, fue obispo de París de 1228 a 1249, año de su muerte. No es uno de los pensadores más conocidos de la Edad Media; pero llama nuestra atención como un filósofo y teólogo que era obispo de París cuando Gregorio IX designó la comisión de teólogos que debía corregir las obras de Aristóteles, y modificó así tácitamente la actitud de la Iglesia hacia el filósofo pagano. En realidad, Guillermo de Auvergne representa la actitud adoptada por Gregorio IX cuando él (Guillermo) dice en su De Anima que, aunque Aristóteles contradice con frecuencia la verdad y debe entonces ser rechazado, sus doctrinas pueden aceptarse cuando están de acuerdo con la verdad, es decir, cuando son compatibles con la doctrina cristiana. En su línea fundamental de pensamiento, Guillermo de Auvergne continúa la tradición de Agustín, Boecio y Anselmo, pero conocía no sólo las obras de Aristóteles sino también los escritos de los filósofos árabes y judíos, y no dudaba en utilizar ampliamente sus ideas. En general, pues, podemos decir que en Guillermo de Auvergne vemos a un inteligente y razonable adherido a la antigua tradición, bien dispuesto para utilizar las nuevas corrientes de pensamiento pero perfectamente consciente de los puntos en que los árabes y Aristóteles diferían de la doctrina cristiana. Encarna, pues, la transición del siglo XII al siglo XIII, lo que le da un título para ser tenido en cuenta cuando se está tratando de los primeros pensadores de ese último siglo. Además, era un sacerdote secular que ocupaba la sede episcopal de París en la época en que las órdenes mendicantes obtenían sus primeras cátedras, y también en ese hecho se encuentra una justificación para tratar de sus ideas filosóficas antes de proceder a tratar de los pensadores de las órdenes dominicana y franciscana. Ni es tampoco una figura poco apreciable en sí misma; al contrario, su pensamiento es vigoroso, original y sistemático.

2.Dios y las criaturas: esencia y existencia.

Guillermo de Auvergne tomó de Avicena la distinción entre esencia y existencia e hizo de ella la explicación de la finitud y dependencia de las criaturas. El esse, existencia, no pertenece a la ratio o esencia de ningún objeto, salvo aquel único objeto (Dios) en el cual la existencia es idéntica a la esencia; de todos los demás objetos la existencia se predica sólo «accidentalmente», es decir, pertenece a ellos por participación (per participationeni). Si consideramos cualquier objeto finito, advertimos que hay una distinción entre su ratio o naturaleza esencial y su existencia, que no es necesario que tal objeto exista; pero si consideramos el Ser Necesario, advertimos que su esencia no puede ser concebida sin existencia.

Finalmente, «en todas las cosas (distintas de Dios) el ens es una cosa y el esse o entitas es otra»[423]. Eso significa que solamente Dios es pura existencia, pues la existencia es Su esencia, mientras que los objetos no existen esencialmente, porque tengan que existir, sino porque su existencia es adquirida, recibida. Así pues, la relación a Dios de los objetos distintos de Dios debe ser una relación de criatura a Creador, de lo que se sigue que la teoría de la emanación es falsa[424]: Dios es absolutamente simple. Las cosas no preexisten en Dios como partes de Dios, como tendría que ser el caso si emanasen de Dios como las aguas de una fuente, sino solamente en las formae exemplares, que son idénticas a Dios. Dios se ve a sí mismo como la causa ejemplar de todas las criaturas.[425]

3.Creación por Dios, directamente y en el tiempo.

Si Guillermo de Auvergne rechaza la teoría neoplatónica-árabe de la emanación, rechaza igualmente la noción de creación por vía de intermediarios. La jerarquía de inteligencias puesta por Aristóteles y sus sucesores no tiene fundamento en la realidad[426]. Dios creó el mundo directamente. De ahí se sigue que Dios ejerce providencia respecto de las cosas individuales, y Guillermo apela abundantemente a las actividades instintivas de los animales irracionales como un ejemplo de la operación de la providencia divina[427]. Igualmente es rechazada la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo. Por mucho que algunos quieran decir, y por mucho que puedan tratar de excusar a Aristóteles, es un hecho cierto que ese filósofo sostuvo que el mundo es eterno y que no empezó a ser, y Avicena le siguió en esa

opinión[428]. En consecuencia, Guillermo no se limita a dar las razones de que Aristóteles y Avicena sostuvieran tal opinión, sino que trata de ponerlas a la mejor luz, presentando sus argumentaciones con la mayor fuerza, y procede luego a refutarlas. Por ejemplo, la idea de que si Dios precediese a la creación del mundo tendría que haber transcurrido una duración infinita antes de la creación, y la idea de que habría habido un tiempo vacío antes de la creación, descansan en una confusión del tiempo con la eternidad. La idea de duración infinita transcurriendo antes de la creación solamente tendría significado si la eternidad fuera lo mismo que el tiempo, es decir, si no fuera eternidad, si Dios existiese en el tiempo; y la idea de un tiempo vacío antes de la creación carece también de sentido, puesto que antes de la creación no hubo tiempo alguno. Tenemos que decir que Dios precede a la creación, que existe antes que el mundo, pero al mismo tiempo hemos de recordar que tales expresiones están tomadas de la duración temporal, y, al aplicarse a lo que es eterno, se emplean en un sentido no unívoco, sino analógico.

Sin embargo, según observa Guillermo de Auvergne, no es suficiente contradecir al adversario y mostrar la insuficiencia de sus argumentaciones si no se procede a probar la propia posición de modo positivo. Guillermo presenta, pues, diversos argumentos en favor de la idea de creación del mundo en el tiempo, algunos de los cuales reaparecen en san Buenaventura, y son declarados no concluyentes por santo Tomás. Por ejemplo, Guillermo argumenta, con las mismas palabras del adversario, que si el mundo hubiese estado eternamente en la existencia habría tenido que transcurrir un tiempo infinito antes del momento presente. Pero es imposible que transcurra un tiempo infinito. Por lo tanto, el mundo no puede haber existido desde la eternidad. Por lo tanto, fue creado en el tiempo, es decir, puede asignarse al tiempo un primer momento. Por otra parte, suponiendo que las revoluciones de Saturno están con las revoluciones del Sol en una proporción de uno a treinta, el Sol habrá hecho desde la creación un número de revoluciones treinta veces superior al de las de Saturno. Pero si el mundo existe desde la eternidad, tanto Saturno como el Sol habrán hecho un número infinito de revoluciones. Ahora bien, ¿cómo puede una infinitud ser treinta veces mayor que otra?

Por lo dicho hasta ahora debe estar claro que Guillermo de Auvergne no se limitó a negar simplemente la concepción emanatista neoplatónica y la idea aristotélica de la eternidad del mundo para mantener la doctrina agustiniana de la creación libre y directa por Dios en el tiempo. Al contrario, detalló con exactitud y rechazó vigorosamente los argumentos de sus oponentes, y elaboró pruebas sistemáticas de su propia tesis. El que pudiese hacerlo así se debió en gran parte al hecho de que tenía un conocimiento de primera mano de los escritos de Aristóteles y de los árabes, y a que no dudó en utilizar, no solamente la lógica y las categorías de Aristóteles, sino también las ideas del mismo Aristóteles, y de Avicena y otros, cuando eran aceptables. Su utilización de la distinción avieeniana entre esencia y existencia, por ejemplo, ha sido ya mencionada aquí, y realmente él fue el primer escolástico

medieval que hizo de dicha distinción una tesis explícita y fundamental en su filosofía. A aquella distinción, que le permitió desarrollar con claridad la relación de las criaturas a Dios, añadió Guillermo la doctrina de la analogía. A propósito de la afirmación de que las cosas finitas poseen esse «por participación», observa que el lector no debe extrañarse por el hecho de que una misma palabra o concepto se aplique a Dios y a las criaturas, ya que no se aplica igualmente o en el mismo sentido (univoce): se aplica primariamente a Dios, el cual es esse, y sólo secundariamente a las criaturas, las cuales tienen esse, es decir, que participan en la existencia por recibirla mediante el acto creador de Dios. Sano, comenta Guillermo, se predica del hombre, de la orina, de la medicina, del alimento, pero no se predica de la misma manera o en el mismo sentido[429]. El ejemplo es algo trillado, pero muestra que Guillermo de Auvergne había captado la doctrina de la analogía, que es esencial a una filosofía teísta.

4.Pruebas de la existencia de Dios.

Con respecto a las pruebas de la existencia de Dios, es un hecho curioso que Guillermo hizo poco uso de las pruebas empleadas por Aristóteles y por Maimónides. No nos da la prueba aristotélica de Dios como primer motor inmóvil, y, aunque indudablemente él considera a Dios como Causa primera, su prueba característica es una que recuerda al menos la línea de argumentación adoptada por san Anselmo, aun cuando no reproduce el argumento anselmiano. Es una argumentación que procede del ser que existe por participación al ser que existe esencialmente, per essentiam. Eso sugiere inmediatamente la prueba a partir de la contingencia, que aparece en las filosofías árabe y judía, pero Guillermo prefiere argumentar de un concepto a otro. Por ejemplo, el concepto, esse adunatum tiene su concepto correlativo esse non causatum; esse eausatum supone esse non eausatum; esse secundarium, esse primum, etc.[430] Guillermo habla de la analogía oppositorum, e indica cómo un concepto o palabra supone necesariamente su concepto o palabra correlativo, de modo que Grunwald[431] puede decir que Guillermo prefiere un tipo de prueba puramente lógico o incluso gramatical, en tanto que de una palabra infiere otra palabra que está contenida o presupuesta por la primera. Es verdad que el argumento tiende a producir esa impresión, y, si fuese un argumento puramente verbal, estaría expuesto a la réplica de que las palabras, o conceptos, esse partieipatum o esse eausatum suponen

ciertamente las palabras, o conceptos, esse per essentiam, o esse non eausatum, pero que eso no prueba que el esse per essentiam o el esse non eausatum existan realmente, a menos que se haya mostrado en primer lugar que existe un esse partieipatum o un esse eausatum; es decir, que la prueba no demostraría la existencia de Dios más de lo que la demuestra la argumentación a priori de san Anselmo. Pero, aunque Guillermo de Auvergne no desarrolla suficientemente el carácter experiencial de su prueba por lo que respecta al punto de partida de ésta, su argumentación no es en absoluto puramente verbal, por cuanto él muestra que el objeto que empieza a ser no puede ser autodependiente o autocausado. El esse indigentiae pide el esse suffieientiae como razón de su existencia, lo mismo que el esse potentiale requiere un ser en acto que le ponga en estado de actualidad. El universo entero requiere el Ser Necesario como su causa y razón. En otras palabras, aunque es fácil tener la impresión de que Guillermo no hace sino analizar conceptos e hipostasiarlos, su prueba no es meramente lógica o verbal, sino también metafísica.

5.Hilemorfismo.

Guillermo de Auvergne aceptó la doctrina aristotélica de la composición hilemórfica, pero se negó a admitir la noción avicebroniana de que las inteligencias o ángeles están compuestos hilemórficamente[432]. Está claro que Aristóteles no pensó que el alma racional contenga materia prima, puesto que claramente afirma que es una forma inmaterial, y la explicación de la materia prima dada por Averroes, según la cual la materia prima es la potencialidad de la substancia sensible, y la substancia sensible es el acto final de la materia prima, implica claramente la misma cosa, a saber, que la materia prima es solamente la materia de la substancia sensible. Además, ¿cuál podría ser la utilidad de la materia prima en los ángeles, qué función podría desempeñar? La materia en sí misma es algo muerto, no puede contribuir en modo alguno a las operaciones intelectuales y espirituales, ni siquiera recibirlas. Como Guillermo ha utilizado ya la distinción entre esencia y existencia para explicar la finitud de las criaturas y su radical diferencia de Dios, no necesita para ese propósito la composición hilemórfica universal, y como considera que postular la presencia de materia prima en los ángeles habría de dificultar más que facilitar la explicación de las operaciones puramente espirituales de éstos, restringe la materia prima al mundo sensible, como haría después que él santo Tomás de Aquino.

6.El alma.

En su psicología, expuesta en el De Anima, Guillermo de Auvergne combina temas aristotélicos y agustinianos. Así, adopta expresamente la definición aristotélica de alma como *perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis*[433], aunque advierte al lector que no cita a Aristóteles como a una autoridad incuestionable, sino que se propone mostrar la verdad de esa definición. Debe estar claro a todo hombre que tiene un alma, puesto que es consciente de que entiende y juzga[434]; pero el alma no es toda la naturaleza del hombre. Si así fuese, entonces un alma humana unida, por ejemplo, a un cuerpo aéreo seguiría siendo un hombre, y en realidad no es así. Así pues, Aristóteles tenía razón al decir que el alma es al cuerpo como la forma a la materia[435]. No obstante, eso no impide que Guillermo diga que el alma es una substancia, sobre la base de que debe ser substancia o accidente, y no puede ser accidente; y Guillermo se vale de la comparación agustiniana del alma con un músico, cuyo instrumento es el cuerpo. Puede parecer que en el hombre hay tres almas, una de las cuales sería el principio de la vida (alma vegetativa), la segunda el principio de la sensación (alma animal o sensitiva) y la tercera el principio de la intelección (alma racional); pero una ligera reflexión mostrará que no puede ser así. Si hubiese en el hombre un alma animal, distinta del alma racional o humana, entonces la humanidad, la naturaleza humana, no supondría la animalidad, mientras que de hecho, un hombre es un animal porque es un hombre, la animalidad pertenece a la naturaleza humana[436]. Hay, pues, en el hombre una sola alma, que ejerce diversas funciones. Esa alma es creada e infundida por Dios, no engendrada por los padres ni educida de la potencialidad de la materia[437], y es, además, inmortal, como Guillermo procede a mostrar mediante argumentos, algunos de los cuales son de origen platónico. Por ejemplo, si la malicia de un alma mala no daña o destruye su esse, ¿cómo puede destruirle la muerte del cuerpo?[438] Por otra parte, puesto que el cuerpo recibe la vida del alma, y el poder del alma es tal que vivifica a un cuerpo que, considerado en sí mismo, está muerto, es decir, falto de vida, el hecho de que el cuerpo cese de vivir no puede destruir el poder vital inherente al alma[439]. Además, el alma puede tener comunicación con substantiae separatae, y, por lo tanto, es, como éstas, inmortal; pero como el alma humana es una e indivisible, se sigue que toda el alma humana es inmortal, y no su parte racional simplemente.[440]

Pero aunque acepta la doctrina peripatética del alma como forma del cuerpo (debemos hacer la reserva de que a veces se sirve de expresiones platónico-agustinianas a propósito de la unión del alma con el cuerpo), Guillermo de Auvergne sigue a san Agustín al negarse a reconocer una distinción real entre el alma y sus facultades[441]. Solamente una substancia puede entender o querer, un accidente no podría. Así pues, es el alma misma quien entiende y quiere, aunque se emplee con relación a diferentes objetos, o de diferentes modos en relación a los mismos objetos,

ora aprehendiéndolos, ora deseándolos. De ahí debía seguirse de una manera natural que había que rechazar la distinción aristotélica entre los intelectos activo y pasivo, y, efectivamente, Guillermo de Auvergne rechaza por completo las doctrinas del *intelecto agente* y de la *species intelligibilis*. Los seguidores de Aristóteles y de sus comentadores se tragaron sin reflexionar la teoría del intelecto activo, siendo así que, no sólo los argumentos aducidos para probar la teoría son insuficientes, sino que muy buenos argumentos pueden aducirse para probar lo contrario, así por ejemplo, el argumento de la simplicidad del alma. Así pues, el intelecto activo debe ser rechazado como una ficción inútil[442]. Por supuesto, Guillermo rechaza a fortiori la idea árabe de un intelecto activo separado, una idea que él, siguiendo a Averroes (y probablemente con razón) atribuye al propio Aristóteles.

7.El conocimiento.

Con respecto al intelecto activo, pues, Guillermo de Auvergne abandona a Aristóteles y a los árabes en favor de san Agustín, y también en su teoría del conocimiento es observable la influencia agustiniana. Al igual que san Agustín, Guillermo subraya el conocimiento del alma por sí misma, su directa autoconsciencia, y, también como san Agustín, minimiza la importancia de los sentidos. Es verdad que el hombre se inclina a concentrar su atención sobre las cosas corpóreas, objeto de los sentidos; por eso es por lo que el hombre puede olvidar los datos de la autoconsciencia, e incluso ser tan insensato que niegue la existencia misma del alma inmaterial. También es verdad, evidentemente, que los sentidos son necesarios para la percepción sensible, y que los objetos corpóreos producen una impresión física en los órganos sensitivos. Pero las formas inteligibles, abstractas y universales, por las que conocemos los objetos del mundo corpóreo, no pueden proceder ni de los objetos mismos ni de los fantasmas de tales objetos, puesto que tanto los objetos como sus imágenes son particulares. ¿Cómo se producen, pues, nuestras ideas abstractas y universales de los objetos sensibles? Son producidas por el entendimiento mismo, que no es puramente pasivo, sino activo, *effectrix earum* (*scientiarum quae a parte sensibilium el advenire uidentur*) *apud semetipsam et in semetipsa*[443]. Esa actividad es una actividad del alma misma, aunque ejercida con ocasión de las impresiones sensibles.

¿Qué garantía hay, entonces, del carácter objetivo de nuestras ideas abstractas y universales? La garantía consiste en el hecho de que el intelecto no es meramente

activo, sino también pasivo, aunque si es pasivo lo es respecto de Dios, no respecto de las cosas sensibles. Dios imprime en el intelecto no solamente los primeros principios, sino también nuestras ideas abstractas del mundo sensible. En el *De Anima*[444] Guillermo enseña explícitamente que no son sólo los primeros principios (regulae primae et per se notae) y las leyes de la moralidad (regulae honestatis) lo que conocemos de esa manera, sino también las formas inteligibles de los objetos sensibles. El alma humana ocupa una posición en el límite de dos mundos (velut in horizonte duorum mundorum naturaliter esse eonstitutam et ordinatam), el mundo de los objetos sensibles, al que está unida por el cuerpo, y el otro, que no son las ideas universales de Platón, ni la inteligencia separada de Aristóteles, sino Dios mismo, creator ipse, que es el exemplar, el speculum, el liber vivus, de tal modo presente al intelecto humano que éste lee, por así decir, en Dios (*absque ullo alio medio*) los principios y reglas y las formas inteligibles. De ese modo, Guillermo de Auvergne hace que el intelecto activo de Aristóteles y de los árabes sea Dios mismo, combinando aquella teoría con la teoría agustiniana de la iluminación, interpretada ideogenéticamente.

8.Guillermo de Auvergne como pensador de transición.

Puede causar sorpresa que se haya dedicado un capítulo especial a un hombre cuyo nombre no está entre los de los pensadores medievales más famosos; pero Guillermo de Auvergne tiene interés no solamente como un filósofo vigoroso y sistemático, sino también como un ejemplo del modo en que las ideas metafísicas, cosmológicas y psicológicas de Aristóteles y de los árabes podían afectar a un hombre de mentalidad abierta situado, hablando en general, en la línea de la tradición anterior. Guillermo de Auvergne estaba bien dispuesto a aceptar ideas de los aristotélicos; adoptó, por ejemplo, la definición aristotélica de alma, y utilizó la distinción de Avicena entre esencia y existencia; pero era ante todo un filósofo cristiano, y, aparte de cualquier predilección personal por san Agustín, no era el tipo de hombre que podía adoptar doctrinas aristotélicas o supuestamente aristotélicas cuando le pareciesen incompatibles con la fe cristiana. Así, la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo, las nociones neoplatónico-árabes de emanación y de «creación» por medio de intermediarios, la teoría de un intelecto activo separado, unitario e infradivino, fueron rechazadas por él sin la menor vacilación. Sería, sin embargo, un error suponer que se limitara a rechazar aquellas ideas solamente porque

eran incompatibles con el cristianismo; él quedó satisfecho en cuanto a que los argumentos en favor de las posiciones que no podía aceptar no eran concluyentes, mientras que sí lo eran los que favorecían sus propias tesis. En otras palabras, Guillermo fue un filósofo y escribió como un filósofo, aunque en sus obras encontremos temas filosóficos y teológicos tratados a la vez en el mismo libro, un rasgo común a la mayoría de los filósofos medievales.

Puede decirse, pues, que Guillermo de Auvergne fue un pensador de transición. Con su íntimo conocimiento de los escritos de Aristóteles y de los filósofos árabes y judíos, y con su limitada aceptación de las teorías de los mismos, ayudó a preparar el camino para el aristotelismo más completo de san Alberto y santo Tomás, mientras que, por otra parte, al rechazar claramente algunas nociones capitales de Aristóteles y de sus seguidores, preparó el camino a la actitud explícitamente antiaristotélica de un agustiniano como san Buenaventura. Como he dicho anteriormente, Guillermo de Auvergne es la encarnación de la transición del siglo XII al 13; podríamos decir que es el siglo XII enfrentándose simpáticamente con el siglo XIII, pero no, ni mucho menos, con una aceptación o admiración exenta de crítica.

Pero, aunque tengamos derecho a considerar a Guillermo de Auvergne como un pensador de transición respecto de la influencia creciente y la aceptación cada vez más extendida del aristotelismo, es decir, como una etapa en el desarrollo de pensamiento que lleva del más antiguo agustinismo al aristotelismo cristiano de santo Tomás, tenemos igualmente derecho a considerar su filosofía como una etapa en el desarrollo del agustinismo mismo. San Anselmo había hecho relativamente poco uso del aristotelismo, del que no tenía sino un conocimiento muy limitado; pero más tarde los agustinianos se vieron obligados a tener en cuenta a Aristóteles, y en el siglo XIII encontramos a Duns Scoto intentando la construcción de una síntesis en la que el agustinismo sería expuesto y defendido con la ayuda de Aristóteles. Es, sin duda, discutible si debe verse a esos pensadores como agustinianos que modificaron y enriquecieron el agustinismo bajo la influencia de Aristóteles, o más bien como aristotélicos incompletos, y la apreciación que se haga de Guillermo de Auvergne deberá ser diferente según que uno adopte uno u otro de esos puntos de vista, pero, a menos que se esté decidido a ver la filosofía medieval simplemente en función del tomismo, se debe admitir que puede considerarse que Guillermo de Auvergne preparó el camino a Duns Scoto tanto como a santo Tomás. Probablemente ambos juicios son verdaderos, aunque desde distintos puntos de vista. En cierto sentido, todo filósofo

medieval pretomista que hiciese algún uso de Aristóteles estaba preparando el camino para una completa adopción del aristotelismo, y no puede haber dificultad alguna en admitir eso; pero es también legitimo preguntarse si los elementos aristotélicos se empleaban al servicio de la tradición agustiniana, de modo que en la filosofía resultante predominasen los temas característicamente agustinianos, o si se empleaban en la construcción de una filosofía definidamente orientada hacia el

aristotelismo como sistema. Si uno se hace esa pregunta, pocas dudas caben acerca de cuál deba ser la respuesta en el caso de Guillermo de Auvergne. Así ha podido afirmar Gilson que «el complejo agustiniano del siglo XIII está representado casi por completo por la doctrina de Guillermo de Auvergne», y que, aunque nada podía ya detener la invasión de las escuelas por Aristóteles, «ciertamente, la influencia de Guillermo hizo mucho por retardar y limitar su progreso».[445]

CAPÍTULO XXIV
ROBERTO GROSSETESTE Y ALEJANDRO DE HALES

Cuando se trata de la filosofía medieval no es fácil decidir de qué modo deben agruparse los diversos pensadores. Así, es perfectamente posible tratar de Oxford y de París por separado. En Oxford, la tendencia general en metafísica y psicología era conservadora, agustiniana, mientras que al mismo tiempo se desarrollaba el interés por cuestiones empíricas, y la combinación de esos dos factores proporcionaría alguna razón para seguir el curso de la filosofía de Oxford desde Roberto Grosseteste hasta Roger Bacon, en una línea continua. En cambio, por lo que respecta a París, el agustinismo de Alejandro de Hales y san Buenaventura por una parte, y el aristotelismo de san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino por otra, junto con la relación entre las dos escuelas, puede hacer deseable que se trate de éstas en estrecha proximidad. Sin embargo, semejante método tiene sus desventajas. Por ejemplo, Roger Bacon murió hacia el año 1292, mucho después que Alejandro de Hales (1245), respecto de cuyos escritos hizo algunas observaciones poco amables, y también después que san Alberto Magno (1280), hacia el que parecía sentir una especial hostilidad, de modo que parece deseable considerar a Roger Bacon después de considerar a esos otros dos pensadores. Podría entonces dejarse también para más adelante a Roberto Grosseteste, para considerarlo junto con Roger Bacon, pero no debe olvidarse el hecho de que Grosseteste murió (1253) mucho antes de la condena en Oxford de dos series de tesis entre las que figuraban algunas de las mantenidas por santo Tomás de Aquino (1277 y 1284), mientras que Roger Bacon estaba vivo en los años de aquellas condenas, y criticó la de 1277, en la medida en que creía que le afectaba particularmente. Aunque admitamos, pues, que podrían decirse muchas cosas en favor de otro modo de agrupar, en el que se atendiese más a las afinidades espirituales que a la cronología, he decidido tratar en primer lugar de Roberto Grosseteste en Oxford y de Alejandro de Hales en París; después, del discípulo de Alejandro de Hales, san Buenaventura, el más grande representante de la tradición agustiniana en el siglo XIII; más tarde, del aristotelismo de san Alberto y santo Tomás y las controversias provocadas por el mismo; y, sólo en último lugar, de Roger Bacon, a pesar de su afinidad espiritual con Grosseteste.

(a)ROBERTO GROSSETESTE

1.Vida y escritos de Roberto Grosseteste.

Roberto Grosseteste nació en Suffblk hacia 1170, y fue nombrado canciller de la universidad de Oxford hacia 1221. De 1229 a 1232 fue archidiácono de Leicester, y en 1235 fue nombrado obispo de Lincoln, lugar que ocupó hasta su muerte en 1253.

Aparte de traducciones (ya hemos mencionado que probablemente tradujo la Ética de Aristóteles, directamente del griego), compuso comentarios a los Analíticos Posteriores, los Argumentos Sofísticos, y la Física, aunque el comentario sobre la Física fue más bien un compendio, y los escritos del Pseudo-Dionisio. La afirmación de Roger Bacon en el sentido de que Grosseteste *neglexit omnino libros Aristotelis et uias eorum*[446] no puede, pues, significar que ignorase los escritos de Aristóteles, y debe entenderse en el sentido de que, aunque familiarizado con el pensamiento de Aristóteles, Grosseteste abordó los problemas filosóficos de una manera diferente. El propio Bacon lo pone en claro más adelante, cuando dice que Grosseteste dependía de otros autores distintos de Aristóteles y que se apoyaba también en su propia experiencia.

Como obras originales, Roberto Grosseteste publicó los libros: De única forma omnium, De Intelligentiis, De statu causarum, De potentia et actu, De veritate, De ueritate propositionis, De scientia Dei, De ordine emanandi eausatorum a Deo, y De libero arbitrio; la autenticidad del De Anima no es segura. En obras como las que acabamos de mencionar, queda perfectamente claro que Grosseteste se situó en la tradición agustiniana, aunque conoció la filosofía de Aristóteles y utilizó algunos de sus temas. Pero con el agustinismo combinó un interés por la ciencia empírica que influyó sobre Roger Bacon y excitó la admiración de éste, de modo que Bacon pudo decir de su maestro que conocía las ciencias mejor que los demás hombres[447], y que era capaz de explicaciones causales con ayuda de las matemáticas[448]. Así, Grosseteste escribió *De utilitate artium*, *De generatione sonorum*, *De sphaera*, *De computo*, *De generatione stellarum*, *De cometis*, *De impressione aeris*, *De luce*, *De lineis*, *angulis et figuris*, *De natura locorum*, *De iride*, *De colore*, *De calore solis*, De differentiis localibus, *De impressionibus elementorum*, *De motu corporali*, *De motu super-caelestium*, *De finitate motus et temporis*, y *Quod homo sit minor mundus*.

2.Doctrina de la luz.

La filosofía de Roberto Grosseteste se centra en torno a la idea de luz, tan cara a la mente de los agustinianos. En el *De luce*[449] observa que la primera forma corpórea, a la que algunos llaman corporeidad, es, a su juicio, la luz. La luz se une con la materia, es decir, con la «materia prima» aristotélica, para formar una substancia simple sin dimensiones. ¿Por qué hace Grosseteste a la luz primera forma corpórea? Porque está en la naturaleza de la luz el difundirse, y él se vale de esa propiedad de la luz para explicar cómo una substancia compuesta de forma no dimensional y materia (prima) no dimensional adquiere la tridimensionalidad. Si suponemos que la función de la luz es multiplicarse y difundirse a sí misma, y ser así la causa de la extensión actual, debemos concluir que la luz es la primera forma corpórea, porque no sería posible a la primera forma corpórea producir extensión a través de una forma secundaria o subsiguiente. Además, la luz es la más noble de todas las formas, y tiene el mayor parecido con las inteligencias separadas, de modo que, también a ese título, es la primera forma corpórea.

La luz (lux) se difunde en todas direcciones, «esféricamente», formando la esfera más exterior, el firmamento, en el punto más alejado de su difusión, y esa esfera consta simplemente de luz y materia prima. Desde todas las partes del firmamento, la luz (lumen) se difunde hacia el centro de la esfera. Esta luz (la luz de la experiencia) es *corpus spirituale*, *sive mauis dicere spiritus corporalis*[450]. Esa difusión tiene lugar por medio de una automultiplicación y generación de luz, de modo que, a intervalos, por así decir, aparece una nueva esfera, hasta que las nuevas esferas celestes y concéntricas están completas; la más interna es la esfera de la Luna. Esta esfera, a su vez, produce luz, pero la rarefacción o difusión es menor a medida que la luz se aproxima al centro, y se producen las cuatro esferas infralunares, de fuego, aire, agua y tierra. Hay, pues, trece esferas en todo el mundo sensible, las nueve esferas celestes, que son incorruptibles e inmutables, y las cuatro esferas infracelestes, que son corruptibles y están sometidas al cambio.

El grado de luz poseído por cada especie de cuerpo determina su lugar en la jerarquía corpórea, siendo la luz la *species et perfectio corporum omnium*[451]. Grosseteste explica también el color en términos de luz, afirmando que *es lux incorporata perspicuo*[452]. Una abundancia de luz in perspicuo puro es la blancura, mientras que lux pauca in perspicuo impuro nigredo est; y explica en ese sentido la afirmación de Aristóteles[453] y de Averroes de que la negrura es una privación. La luz es también el principio del movimiento, pues el movimiento no es otra cosa que la vis multiplicativa lucis.[454]

3.Dios y las criaturas.

Hasta aquí ha sido considerada la luz como algo corpóreo, como un componente de lo corpóreo; pero Grosseteste extiende su concepto de luz de modo que abrace también el mundo espiritual. Así, Dios es Luz pura, la Luz eterna (no en el sentido corpóreo, desde luego), y los ángeles son también luces incorpóreas, que participan de la Luz eterna. Dios es también «la Forma de todas las cosas», pero Grosseteste tiene cuidado de explicar que Dios no es la forma de todas las cosas en el sentido de que entre en la substancia de éstas, uniéndose a su materia, sino como su forma ejemplar[455]. Dios precede a todas las criaturas, pero «precede» debe entenderse en el sentido de que Dios es eterno, y la criatura es temporal: si se entendiese en el sentido de que hay una duración común en la que existen tanto Dios como las criaturas, la afirmación sería incorrecta, puesto que el Creador y las criaturas no comparten ninguna medida común[456]. Nosotros imaginamos un tiempo en el que Dios existía antes de la creación, tan naturalmente como imaginamos un espacio fuera del universo; pero fiarse de la imaginación en semejantes materias es una fuente de error.

4.Doctrina de la verdad y de la iluminación.

En el De veritate propositionis[457], Grosseteste dice que veritas sermonis vel opinionis est adaequatio sermonis vel opinions et rei, pero él entiende más la «verdad ontológica», al sentido agustiniano de la verdad. Está bien dispuesto a aceptar la opinión aristotélica de la verdad de la proposición como adaequatio sermonis et rei, o adaequatio rei ad intellectum, pero «verdad» significa realmente la conformidad de las cosas a la Palabra eterna quo dicuntur, y consiste en su conformidad al Verbo divino[458]. Una cosa es verdadera en la medida en que es lo que debe ser, y es lo que debe ser cuando es conforme al Verbo, es decir, a su ejemplar. Esa conformidad solamente puede ser percibida por la mente, de modo que la verdad puede también definirse, con san Anselmo, como rectitudo sola mente perceptibilis.[459]

De ahí se sigue que ninguna verdad creada puede ser percibida excepto a la luz de la suprema verdad, Dios. Agustín testimonia el hecho de que una verdad creada es visible solamente en la medida en que la luz de su ratio eterna está presente a la mente[460]. ¿Cómo es, pues, que los inicuos e impuros pueden alcanzar la verdad? No

puede suponerse que ellos vean a Dios, que es visto solamente por el puro de corazón. La respuesta es que la mente no percibe directamente el Verbo o la ratio eterna, pero percibe la verdad a la luz del Verbo. Así como el ojo del cuerpo ve los objetos corpóreos a la luz del Sol, sin mirar directamente al Sol y tal vez sin advertir siquiera su presencia, del mismo modo la mente percibe la verdad a la luz de la iluminación divina sin que por ello tenga que percibir directamente a Dios, la Veritas summa, ni siquiera advertir que es sólo a la luz divina como ve la verdad[461]. Así, Grosseteste sigue la doctrina agustiniana de la iluminación divina, pero rechaza explícitamente cualquier interpretación de la doctrina que supusiese una visión de Dios.

No puedo entrar en el tema de las opiniones de Grosseteste sobre matemáticas, perspectiva, etc. Con lo que va dicho debe bastar para que quede de manifiesto cómo la filosofía de Grosseteste fue edificada sobre líneas agustinianas por un hombre que, sin embargo, conocía y estaba bien dispuesto a utilizar ideas aristotélicas.

(b)ALEJANDRO DE HALES

5.Actitud de Alejandro de Hales hacia la filosofía.

Hubo dentro de la orden franciscana un partido de fanáticos que adoptó una actitud hostil hacia la erudición y otros acomodos a las necesidades de la vida, que ellos veían como una traición al sencillo idealismo del Hermano Seráfico; pero la Santa Sede desaprobó a aquellos «espirituales», y, de hecho, la orden franciscana produjo una larga serie de distinguidos teólogos y filósofos, la primera figura eminente de los cuales fue un inglés, Alejandro de Hales, que había nacido en Gloucestershire entre 1170 y 1180, ingresó en la orden franciscana hacia 1231 y murió en 1245. Alejandro fue el primer profesor franciscano en la Facultad de Teología de París, y ocupó la cátedra hasta pocos años antes de su muerte. Juan de la

Rochela fue su sucesor.

Es difícil establecer con exactitud qué contribuciones a la filosofía deben ser atribuidas a Alejandro de Hales en persona, porque la *Summa Theologica* que lleva su nombre, y que provocó cáusticos comentarios de Roger Bacon, comprende elementos, particularmente en su última parte, tomados de los escritos de otros pensadores, y parece haber llegado a su forma definitiva unos diez años o más después de la muerte de Alejandro[462]. En cualquier caso, sin embargo, la obra representa una etapa en el desarrollo de la filosofía occidental y una tendencia en ese mismo desarrollo. Representa una etapa, porque está claro que la filosofía aristotélica, como un todo, es ya conocida y utilizada; representa una tendencia, porque la actitud adoptada hacia Aristóteles es crítica, en el sentido de que Alejandro no solamente ataca ciertas doctrinas de Aristóteles y de los aristotélicos, sino que también considera que los filósofos paganos eran incapaces de formular una satisfactoria «filosofía», en el sentido amplio del término, debido a que no poseían la revelación cristiana: un hombre que está en lo alto de una colina puede ver más cosas, incluso de las contenidas en el valle, que las que puede ver un hombre que está al pie de la colina. Alejandro siguió, pues, a sus predecesores cristianos (los Padres, especialmente san Agustín, Boecio, el Pseudo-Dionisio, san Anselmo, los Victorinos) más bien que a Aristóteles.

6.Pruebas de la existencia de Dios.

La doctrina de la Santísima Trinidad, a causa de la debilidad del intelecto humano, no puede ser alcanzada por la razón del hombre falta de ayuda[463], pero la existencia de Dios puede ser conocida por todos los hombres, tanto por los buenos como por los malos[464]. Al distinguir la existencia de Dios (quia est) de su naturaleza (quid est), Alejandro enseña que todos pueden conocer la existencia de Dios a través de las criaturas, reconociendo a Dios como causa eficiente y final[465]. Además, aunque la luz natural de la razón es insuficiente para llegar a un conocimiento de la naturaleza divina tal como es en sí misma, eso no significa que todo conocimiento de la naturaleza de Dios esté impedido al intelecto natural, puesto que éste puede llegar a saber algo de Dios, por ejemplo, su poder y sabiduría, al considerar su operación en las criaturas, un grado de conocimiento que está abierto incluso a los que no se encuentran en estado de gracia[466]. Ese tipo de conocimiento no es unívoco, sino

analógico[467]. Por ejemplo, la bondad se predica de Dios y de las criaturas, pero mientras de Dios se predica per naturam, como siendo idéntica a su naturaleza, y como fuente existente por sí misma de toda bondad, de las criaturas se predica per partieipationem, por cuanto las criaturas dependen de Dios, son efectos de Dios, y reciben de El un grado limitado de bondad.

Para probar la existencia de Dios, Alejandro se vale de diversidad de argumentos. Así, utiliza la prueba de Ricardo de San Víctor a partir de la contingencia, la argumentación de san Juan Damasceno basada en la causalidad, y el argumento de Hugo de San Víctor que parte del conocimiento que el alma tiene de haber tenido un principio; pero emplea también la prueba de san Agustín y san Anselmo basada en la eternidad de la verdad, y acepta la prueba anselmiana que parte de la idea del Ser Perfecto según aparece en el *Proslogium*[468]. Además, mantiene que es imposible ignorar la existencia de Dios[469]. Es ésta una proposición sorprendente, pero es necesario tener en cuenta ciertas distinciones. Por ejemplo, debemos distinguir entre conocimiento habitual y conocimiento actual (cognitio habito, eognitio aetu). El primero, dice Alejandro, es un hábito naturalmente impreso en el entendimiento, que capacita a éste para conocer a Dios, y que parecería ser poco más que conocimiento implícito, si es que pudiese llamarse conocimiento a un «conocimiento implícito». San Alberto Magno comenta, algo sarcásticamente, que tal distinción es una solutio mirabilis[470]. A su vez, en el conocimiento actual hay que hacer también una distinción, puesto que puede comprender el reconocimiento por el alma de su no aseidad, o puede significar una concentración en las criaturas. Por lo que respecta al «conocimiento actual» de la primera clase, el alma no puede por menos de conocer la existencia de Dios, aunque parece que incluso aquí el reconocimiento actual de Dios puede ser «implícito»; pero en la medida en que el alma se aparta de Dios por el error y el pecado, y fija su atención en las criaturas, puede dejar de reconocer la existencia de Dios. En ese último caso, sin embargo, debe hacerse una distinción más entre conocimiento de Dios in ratione communi y conocimiento de Dios in ratione propria. Por ejemplo, el hombre que pone su felicidad en las riquezas o en los placeres sensuales conoce a Dios en cierto sentido, puesto que Dios es la beatitud, pero no tiene una verdadera noción de Dios in ratione propria. De modo semejante, el idólatra reconoce a Dios in communi, por ejemplo, como «Algo», pero no como El es realmente, in ratione propria. Tales distinciones pueden parecer en verdad algo forzadas, pero Alejandro tiene en cuenta hechos tales como el dicho de san Pablo[471] de que los paganos conocieron a Dios, pero no le glorificaron como Dios, o la declaración de san Juan Damasceno de que el conocimiento de Dios está naturalmente impreso en la mente[472]. La opinión de que la mente humana no puede estar sin algún conocimiento de Dios es característica de la escuela agustiniana; pero ante el hecho de que existen idólatras y, al menos, sedicentes ateos, un escritor que desee mantener semejante opinión está obligado a introducir la distinción entre conocimiento implícito y explícito, o entre conocimiento de Dios in ratione communi

y conocimiento de Dios in ratione propria.

7.Los atributos divinos.

Alejandro de Hales trata de los atributos divinos de inmutabilidad, simplicidad, infinitud, incomprensibilidad, inmensidad, eternidad, unidad, verdad, bondad, poder y sabiduría, y presenta objeciones, su propia réplica a la cuestión general, y respuestas a las objeciones. Apela a escritores anteriores y a citas de autoridades (son frecuentes las de san Agustín y san Anselmo), y no desarrolla la doctrina de un modo particularmente original, pero su composición es sistemática y esmerada, e incluye una considerable suma de reflexión filosófica general. Por ejemplo, cuando trata de la unidad en general, definiendo la unitas como indivisio entis, y el unum como ens indivisum in se, divisum autem ab aliis[473], y procede a considerar la relación de la unidad al ser, a la verdad y a la bondad[474]. En cuanto al conocimiento divino, Alejandro mantiene, siguiendo a san Agustín y a san Anselmo, que Dios conoce todas las cosas en y a través de Sí mismo. Los ejemplares o «ideas eternas» de las criaturas están en Dios, aunque, consideradas en sí mismas, no constituyen una pluralidad, sino que son idénticas a la esencia divina, de modo que es al conocerse a Sí mismo como Dios conoce todas las cosas. Pero, entonces, ¿cómo conoce Dios el mal y el pecado? Solamente como defectos, es decir, como un defecto de bondad. Si la luz, dice Alejandro, siguiendo al Pseudo-Dionisio, estuviese dotada con el poder de conocer, conocería que ese o aquel objeto dejaba de recibir su acción: no conocería la oscuridad en sí misma, sin relación alguna a la luz. Eso implica, desde luego, la opinión de que el mal no es nada positivo, sino más bien una privación[475], porque, si el mal fuese algo positivo, sería necesario o mantener un dualismo o decir que el mal tiene un ejemplar en Dios.

Al tratar de la voluntad divina, Alejandro de Hales suscita la cuestión de si Dios puede o no ordenar acciones que sean contra la ley natural. El origen inmediato de la cuestión es un problema de exégesis de las Escrituras: cómo explicar, por ejemplo, la orden de Dios a los israelitas de despojar a los egipcios; pero la cuestión tiene, desde luego, una significación mucho más amplia. Dios, responde Alejandro, no puede ordenar una acción que fuese formalmente contraria a la ley natural, ya que eso sería contradecirse a sí mismo. Dios no puede, por ejemplo, querer que el hombre tenga otro fin que no sea Dios, puesto que Dios esencialmente es el fin último. Ni podría

Dios ordenar a los israelitas que robasen en el sentido propio de la palabra, un acto dirigido contra Dios mismo, un pecado. Dios puede, sin embargo, privar a los egipcios de su propiedad, y, en tal caso, ordenar a los israelitas que la tomen. También puede ordenar a los israelitas que tomen algo que pertenece a otro, puesto que eso afecta solamente al ordo ad creaturam, pero no puede ordenar que lo tomen ex cupiditate, puesto que eso afecta al ordo ad Deum, y supondría autocontradicción por parte de Dios[476]. De modo semejante, Dios pudo ordenar al profeta Oseas que tuviese tratos con una mujer que no era su esposa, en cuanto ese acto afecta al ordo ad creaturam, pero no pudo ordenar a Oseas que lo hiciese ex libídine, puesto que eso afectaría al ordo ad Deum. Las distinciones de Alejandro de Hales en esa materia son algo oscuras y no siempre satisfactorias, pero está en todo caso claro que él no creía que la ley moral dependa de un fiat arbitrario de Dios, como Ockham mantendría más tarde.

8.La composición de las criaturas.

Dios es el Creador inmediato del mundo, tanto de la materia como de la forma, y la no eternidad del mundo puede ser probada[477]. Así pues, Alejandro rechaza la noción aristotélica de la eternidad del mundo, pero acepta la doctrina de la composición hilemórfica. Esa composición se encuentra en todas las criaturas, puesto que «materia» es igual a potencialidad, pero una composición más fundamental, que también se encuentra en todas las criaturas, es la del *quo est* y *el quod est*[478]. Puede parecer que esa es la distinción entre esencia y existencia, pero parece más bien que el quod est se refiere al ser concreto, un hombre, por ejemplo, y el quo est a la esencia abstracta, la humanidad, por ejemplo. En cualquier caso, se trata de una distinción «de razón», puesto que podemos predicar el quo est del quod est, en cierto sentido al menos, como cuando decimos que ese ser es un hombre. No hay distinción real entre un hombre y su humanidad; sin embargo, la humanidad es recibida. En Dios no hay dependencia alguna ni recepción alguna, ni, por tanto, ninguna composición de quod est (Deus) y quo est (Deltas).

9.Alma, intelecto, voluntad.

De acuerdo con su espíritu general de confianza en la tradición, Alejandro de Hales presenta y defiende siete definiciones o descripciones del alma humana[479]. Por ejemplo, el alma puede ser definida como Deiforme spiraculum vitae[480], o como substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata[481], o como substancia spiritualis a Deo creada, propria sui corporis vivificatrix[482]. Otras definiciones son tomadas de san Agustín, san Juan Damasceno y Séneca. El alma, insiste Alejandro, no es una substancia simplemente en el sentido de que es una forma substancial, sino que es un ens in se, una substancia simpliciter, compuesta de materia «intelectual» y forma. Si en ese aspecto sigue la tradición platónico-agustiniana, incluso sugiriendo que el alma debe ser una substancia puesto que está en una relación al cuerpo como la del piloto a la nave, insiste también en que el alma vivifica al cuerpo. Un ángel es también spiraculum vitae, pero un ángel no es spiraculum vitae corporis, mientras que el alma es el principio de la vida del cuerpo.

Cada alma humana es creada por Dios a partir de la nada[483]. El alma humana no es una emanación de Dios, parte de la substancia divina[484], ni se propaga del modo pretendido por los traducianistas. El pecado original puede explicarse sin recurrir a la teoría traducianista[485]. El alma está unida al cuerpo según el modo de unión de la forma a la materia (ad madum formae cum materiai)[486], pero eso debe interpretarse en un sentido agustiniano, puesto que el alma racional está unida a su cuerpo ut motor mobili et ut perfectio formalis suo perfectibili[487]. El alma tiene los tres poderes de la vis vegetativa, la vis sensitiva y la vis intellectiva, y aunque esos tres poderes o potencias no han de ser llamados partes del alma en el sentido estricto de la palabra «parte»[488], son sin embargo distintos entre sí, y de la esencia del alma. Así pues, Alejandro de Hales explica la aserción agustiniana de la identidad del alma y sus potencias diciendo que esa identidad ha de ser referida a la substancia, no a la esencia del alma[489]. El alma no puede subsistir sin sus potencias, ni éstas son inteligibles aparte del alma, pero lo mismo que el esse y el operari no son idénticos, tampoco lo son la essentia y la potentia.

Los intelectos activo y pasivo son duae differentiae del alma racional. El primero se refiere a la forma espiritual del alma, y el segundo a su materia espiritual, y el intelecto activo no está separado del alma, sino que pertenece a ésta[490]. Pero junto con la clasificación aristotélica de las potencias racionales del alma, Alejandro de Hales ofrece también las clasificaciones de san Agustín y san Juan Damasceno, e intenta conciliarias. Por ejemplo, el «intelecto» de la filosofía aristotélica hace referencia a nuestro poder de adquirir conocimiento de formas inteligibles por medio de la abstracción[491], y corresponde, por lo tanto, a la ratio agustiniana, no al intellectus o intelligentia de san Agustín, que se refiere a objetos espirituales. El intelecto en el sentido aristotélico tiene que ver con formas incorporadas a la materia,

y las abstrae de los phantasmata, pero el «intelecto» en sentido agustiniano tiene que ver con formas espirituales, no incorporadas a materia, y cuando se trata de conocer esas formas que son superiores al alma humana el intelecto carece de poder, a menos que sea iluminado por Dios[492]. Alejandro de Hales no proporciona ninguna explicación clara de qué sea precisamente esa iluminación, pero al menos pone en claro que acepta la doctrina aristotélica de la abstracción por lo que respecta al mundo corpóreo, aunque por lo que respecta al mundo espiritual la doctrina de Aristóteles ha de ser complementada con la de san Agustín. Puede también observarse que Alejandro tenía perfecta razón al ver en la clasificación peripatética un análisis psicológico, y en la clasificación agustiniana una división según los objetos de conocimiento.

Alejandro ofrece tres definiciones de libre albedrío: la de san Anselmo (potestas servandi rectitudinem propter sé), la de san Agustín (facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente et malum eadem desistenté), y la de san Bernardo (consensus ob voluntatis inamissibilem libertatem et rationis indeclinabile iudicium), e intenta conciliarias[493]. El liberum arbitrium es común a Dios y al alma, pero no se predica ni universalmente ni equívocamente, sino analógicamente, primariamente de Dios y secundariamente de la criatura[494]. En el hombre es una facultad de la razón y de la voluntad conjuntamente, y sólo en ese sentido puede decirse que sea distinto de la razón y de la voluntad: en realidad, no es una potencia del alma separada de aquéllas. Además, puesto que está vinculado a la razón y a la voluntad, es inseparable del alma, es decir, en lo que se refiere a la libertad natural. Alejandro sigue a san Bernardo al distinguir la libertas arbitrii y la libertas consilii et complaciti, y declara que, aunque la segunda puede perderse, la primera no.

10.Espíritu de la filosofía de Alejandro de Hales.

Alejandro de Hales es una figura interesante, ya que su obra principal es un firme esfuerzo de pensamiento sistemático, una presentación escolástica de la filosofía y la teología cristianas. Por lo que respecta a la forma, pertenece al período medieval de las Summas, y comparte los méritos y defectos de ese tipo de compilación, en su carácter sucinto y disposición ordenada, así como en su aridez y ausencia de desarrollos que, desde nuestro punto de vista, serían deseables. Por lo que respecta a su contenido, por una parte la Summa de Alejandro de Hales está en estrecha relación

con el pasado, pues el autor está decidido a ser fiel a la tradición, y cita con mucha frecuencia a Agustín y Anselmo, a Bernardo y a Juan Damasceno, en vez de desarrollar sus propios argumentos. Eso no significa que apele simplemente a la autoridad, en el sentido de limitarse a citar nombres famosos, puesto que a menudo cita las argumentaciones de sus predecesores; pero sí significa que los argumentos desarrollados que habrían sido deseables incluso en el tiempo en que él escribió, están ausentes. No obstante, su obra es, desde luego, una Summa, y hay que admitir que una Summa es un resumen. Por otra parte, la obra pone de manifiesto un conocimiento de Aristóteles, aunque éste no sea mencionado explícitamente muy a menudo, y hace algún uso de doctrinas peripatéticas. Está siempre presente, sin embargo, el deseo de armonizar los elementos tomados de Aristóteles con la enseñanza de san Agustín y san Anselmo, y la tendencia general es a poner en contraste de un lado los pensadores cristianos iluminados por Dios, y, de otro, los filósofos. No es que Alejandro de Hales dé la impresión de ser un escritor polémico ni que confunda filosofía y teología[495], pero él se interesa principalmente por el conocimiento de Dios y de Cristo. Decir tal cosa es simplemente decir que era fiel a la tradición de la escuela agustiniana.

CAPÍTULO XXV
SAN BUENAVENTURA. —I

1.Vida y obras.

San Buenaventura, Juan de Fidanza, había nacido en Bagnorea, en la Toscana, en el año 1221. Curado de una enfermedad cuando era niño, mediante la invocación de su madre a san Francisco de Asís, ingresó en la orden franciscana en una fecha que no puede determinarse con exactitud. Pudo haber sido poco antes o poco después de 1240, pero en todo caso Buenaventura fue franciscano a tiempo de estudiar bajo la dirección de Alejandro de Hales, en París, antes de la muerte de este último, en 1245. La enseñanza de Alejandro hizo evidentemente una gran impresión en su discípulo, porque en su Praelocutio proemio in secundum librum Sententiarum praemissa, Buenaventura declara que, así como en el primer libro de las Sentencias se adhirió a la común opinión de los maestros, y especialmente a la de «nuestro maestro y padre, de feliz memoria, Hermano Alejandro», tampoco en los libros siguientes se desviará de sus huellas[496]. En otras palabras, Buenaventura se embebió en la tradición franciscana, es decir, agustiniana, y formó la determinación de atenerse a ella. Tal vez pueda pensarse que su determinación indicase simplemente un conservadurismo piadoso, y que Buenaventura ignorase o no adoptase una actitud definida y positiva hacia las nuevas tendencias filosóficas de París; pero el Comentario a las Sentencias data del año 1250-1251 (Buenaventura inició su actividad de maestro en 1248, sobre el evangelio de san Lucas) y en aquella fecha Buenaventura, habiendo hecho sus estudios en París, no podía ignorar la filosofía aristotélica. Además, más adelante veremos que él adoptó una actitud muy definida ante esa filosofía, una actitud que no fue simplemente el fruto de la ignorancia, sino que procedió de reflexión y convicción razonadas.

San Buenaventura estuvo envuelto en las mismas dificultades entre regulares y seculares en las que estuvo envuelto santo Tomás, y en 1255 fue excluido de la Universidad, es decir, se le negó el reconocimiento como doctor y profesor del cuerpo de la Universidad. Es posible que fuese readmitido en 1256, pero en todo caso fue aceptado, junto con santo Tomás de Aquino, en octubre de 1257, como resultado de la intervención papal. Entonces fue profesor de teología en la Universidad, por lo que hace a la aceptación, e indudablemente habría procedido a ejercer dicha función

de no haber sido elegido ministro general de su orden, el 2 de febrero de 1257. El cumplimiento de las actividades normales de su oficio le habría impedido por sí mismo llevar la vida de un profesor de la Universidad, pero además, en aquellos días, había diferencias de opinión, en el interior de su orden, en cuanto al espíritu, prácticas y funciones de ésta, y Buenaventura se enfrentó con la difícil tarea de mantener o de restaurar la paz. Sin embargo, en 1259 escribió el *Itinerarium mentis in Deum*, en 1261 sus dos vidas de san Francisco, en 1267 o 1268 las *Collationes de decem praeceptis* (sermones cuaresmales), el *De deeem donis Spiritus Saneti*, hacia 1270, y las Collationes in Hexaemeron en 1273. El Breviloquium fue escrito antes de 1257. Los Comentarios sobre las Escrituras, tratados místicos cortos, sermones y cartas sobre puntos relacionados con la orden franciscana, completan sus otros escritos en diversos períodos de su vida.

Aunque en 1265 Buenaventura había conseguido del papa que rescindiese su nombramiento para el arzobispado de York, fue nombrado obispo de Albano y cardenal en 1273. En 1274 asistió al concilio de Lyon, donde predicó sobre la reunión de la Iglesia Oriental con Roma, pero murió cuando el concilio terminaba, el 15 de julio de 1274, y fue enterrado en Lyon en presencia del papa Gregorio X.

2.Espíritu.

San Buenaventura, además de ser él mismo hombre de estudios, animó al desarrollo de los estudios en el interior de la orden franciscana, lo que puede parecer extraño en el caso de un santo franciscano, cuando no puede decirse que el fundador hubiera tenido la idea de que sus hermanos se dedicasen a la erudición. Pero para nosotros está perfectamente claro, como también lo estuvo para san Buenaventura, que una orden formada en gran parte por sacerdotes, con una vocación que comprendía la predicación, no habría podido cumplir esa vocación si sus miembros, al menos los destinados al sacerdocio, no estudiaban las Escrituras y la teología. Pero era imposible estudiar teología escolástica sin adquirir un conocimiento de la filosofía, de modo que eran necesarios los estudios filosóficos y los teológicos. Y, una vez admitido ese principio general, como debía ser admitido, era difícilmente practicable poner un límite al grado de los estudios. Si los estudiantes habían de prepararse en filosofía y teología, necesitaban profesores, y los profesores tenían no solamente que ser ellos mismos competentes, sino también que educar a sus sucesores. Además, si la obra apostólica podía suponer el contacto con hombres

instruidos, tal vez incluso con herejes, no podía ponerse sobre bases a priori un límite a los estudios que podían ser aconsejables.

Seria fácil multiplicar las consideraciones prácticas de ese tipo, que justificasen el desarrollo de los estudios dentro de la orden franciscana, pero, por lo que respecta a san Buenaventura, debemos mencionar otra consideración igualmente importante. San Buenaventura fue perfectamente riel al espíritu de san Francisco, al considerar la unión con Dios como el fin más importante de la vida; pero vio muy bien que sería difícil conseguirla sin un conocimiento de Dios y de las cosas de Dios, o, al menos, que tal conocimiento, lejos de constituir un impedimento para la unión con Dios, debía predisponer al alma a una unión más estrecha. Después de todo, era el estudio de las Escrituras y de la teología lo que él recomendaba y practicaba particularmente, no el estudio de cuestiones que no tuviesen relación con Dios, y ésa fue una de las razones de que le disgustara la filosofía metafísica de Aristóteles, en la que no había lugar para la comunión personal con la divinidad ni había lugar para Cristo. Como ha indicado Gilson, hay un cierto paralelo entre la vida de san Francisco de Asís y las enseñanzas de san Buenaventura. Porque lo mismo que la vida personal del primero culminó en la comunión mística con Dios, así la enseñanza del segundo culminó en su doctrina mística, y lo mismo que san Francisco se había aproximado a Dios a través de Cristo y había visto, en concreto, todas las cosas a la luz del Verbo divino, así Buenaventura insistió en que el filósofo cristiano debe ver el mundo en su relación al Verbo creador. Cristo, según dice expresamente san Buenaventura, es el médium o Centro de todas las ciencias, y por eso él no podia aceptar la metafísica aristotélica, la cual, lejos de conocer alguna cosa de Cristo, había rechazado incluso el ejemplarismo de Platón.

Finalmente, la orden franciscana aceptaría a Duns Scoto, como su Doctor par excellence; pero, aunque tuviese indudablemente razón al hacerlo así, y aunque Scoto fuese sin duda un pensador de genio, un hombre de gran capacidad especulativa y analítica, puede decirse quizá que fue san Buenaventura quien estuvo, lo mismo en el pensamiento que en el tiempo, más cerca del espíritu del Hermano Seráfico. En realidad, no fue sin razón que se le concediese el título de Doctor Seráfico.

3.Teología y filosofía.

La opinión de san Buenaventura sobre el propósito y el valor de los estudios, determinada tanto por sus propias inclinaciones y tendencias espirituales cuanto por

su formación intelectual bajo la dirección de Alejandro de Hales y por su condición de miembro de la orden franciscana, le situó naturalmente en la tradición agustiniana. El pensamiento de san Agustín se centraba en torno a Dios y a la relación del alma a Dios, y, puesto que el hombre que está en relación con Dios es el hombre real y concreto de la historia, que ha caído de un estado de gracia y que ha sido redimido por la gracia, Agustín se ocupó del hombre en concreto, y no del «hombre natural», es decir, no del hombre considerado aparte de su vocación sobrenatural y en abstracción de la operación de la gracia sobrenatural. Eso representó que san Agustín no pudiera hacer una distinción muy rígida entre filosofía y teología, aunque distinguiera entre la luz natural de la razón y la fe sobrenatural. Hay, desde luego, una adecuada justificación para que se trate en filosofía del hombre «un estado de naturaleza», puesto que el orden de la gracia es sobrenatural, y puede hacerse una distinción entre el orden de la gracia y el orden de la naturaleza; pero lo que quiero observar aquí es simplemente que, si se está principalmente interesado en el progreso del alma hacia Dios, como lo estaban san Agustín y san Buenaventura, entonces el pensamiento debe centrarse en el hombre en concreto, y el hombre en concreto es el hombre con una vocación sobrenatural. El hombre considerado «en estado de naturaleza» es una abstracción legítima; pero esa abstracción legítima no puede tener atractivo para un hombre cuyo pensamiento se centra en el orden histórico. Se trata ampliamente de una cuestión de perspectiva y método. Ni Agustín ni Buenaventura niegan la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, pero, como ambos estaban primariamente interesados por el hombre histórico real, que, repitámoslo, es el hombre con una vocación sobrenatural, tendieron naturalmente a mezclar temas filosóficos y teológicos en una sola sabiduría cristiana, más bien que a hacer una distinción metodológica rígida entre filosofía y teología.

Puede objetarse que en ese caso san Buenaventura es simplemente un teólogo, y no un filósofo; pero puede darse una respuesta similar en el caso de san Buenaventura y en el de san Agustín. Si hubiera que definir al filósofo como aquel que se entrega al estudio del Ser o de las últimas causas, o cualquier otro objeto que uno desee asignar al filósofo, sin referencia alguna a la revelación, y prescindiendo completamente de la teología dogmática, de la dispensación cristiana y del orden sobrenatural, entonces es indudable que ni san Agustín ni san Buenaventura pueden ser calificados de filósofos; pero si se está dispuesto a admitir en las filas de los filósofos a todos aquellos que se ocupan de temas generalmente reconocidos como filosóficos, entonces ambos hombres deben ser reconocidos como filósofos. Buenaventura puede tratar a veces, por ejemplo, de las etapas del ascenso del alma desde el conocimiento de Dios a través de las criaturas hasta la experiencia interior e inmediata de Dios, y puede hablar de esas etapas sin una clara demarcación de lo que es propio de la teología y lo que es propio de la filosofía; pero eso no altera el hecho de que, al tratar del conocimiento de Dios a través de las criaturas, desarrolla pruebas de la existencia de Dios, y que esas pruebas son argumentaciones razonadas, y pueden, así, ser

calificadas de argumentos filosóficos. Del mismo modo, el interés de san Buenaventura por el mundo material puede ser principalmente un interés por ese mundo en tanto que manifestación de Dios, y el santo puede deleitarse al ver en aquél vestigia del Dios uno y trino, pero eso no altera el hecho de que sostiene ciertas opiniones a propósito de la naturaleza y de la constitución del mundo que son de carácter cosmológico, filosófico. Es verdad que aislar las doctrinas filosóficas de san Buenaventura es en cierto sentido destruir la integridad de su sistema; pero en su sistema hay doctrinas filosóficas, y ese hecho le da derecho a un puesto en la historia de la filosofía. Además, como veremos, san Buenaventura adoptó una actitud muy definida hacia la filosofía en general, y hacia el sistema aristotélico en particular, y sólo a ese título merecería ya un lugar en la historia de la filosofía. Es difícil excluir a Kierkegaard de la historia de la filosofía, aunque su actitud hacia la filosofía, en el sentido que él daba al término, fuese hostil, porque Kierkegaard filosofó acerca de la filosofía; aún menos se puede excluir a san Buenaventura, cuya actitud fue menos hostil que la de Kierkegaard, y que representa un punto de vista particular en relación con la filosofía, el punto de vista de los que mantienen no sólo que hay una filosofía cristiana, sino también que toda filosofía independiente ha de ser deficiente e incluso parcialmente errónea como filosofía. Sea ese punto de vista acertado o no, esté o no justificado, merece ser considerado en una historia de la filosofía.

Buenaventura se integró, pues, en la tradición agustiniana. Pero debe recordarse que desde la época de san Agustín había corrido mucha agua bajo los puentes. Desde aquella época, el escolasticismo se había desarrollado, el pensamiento había sido sistematizado, la metafísica aristotélica había llegado a ser plenamente conocida en el Occidente cristiano. San Buenaventura comentó las Sentencias de Pedro Lombardo, y se familiarizó con el pensamiento de Aristóteles. No puede, pues, sorprendernos encontrar en sus escritos, no solamente muchos más elementos de escolasticismo y de método escolástico que en san Agustín, sino también una adopción de no pocas ideas aristotélicas, porque Buenaventura no rechazó en absoluto a Aristóteles de una manera total; al contrario, le respetó como filósofo natural, aunque no tuviese una elevada opinión de su metafísica, al menos de su teología. Así, desde el punto de vista del siglo XIII, el sistema de san Buenaventura fue un agustinismo moderno, un agustinismo desarrollado a lo largo de siglos y repensado en relación con el aristotelismo.

4.Actitud ante el aristotelismo.

¿Cuál fue, pues, el modo de ver san Buenaventura la relación general de la filosofía a la teología, y cuál su modo de ver el aristotelismo? Las dos preguntas pueden considerarse a la vez, pues la respuesta a la primera determina la respuesta a la segunda.

Como ya se ha observado, san Agustín distinguía fe y razón, y san Buenaventura le siguió, citando palabras de san Agustín en el sentido de que lo que creemos lo debemos a la autoridad, y lo que entendemos lo debemos a la razón[497]. De ahí se sigue, al parecer, que filosofía y teología son dos ciencias separadas y que una filosofía independiente de carácter satisfactorio es posible, al menos teóricamente. En realidad, san Buenaventura hace una clara y explícita distinción entre teología dogmática y filosofía. Por ejemplo, en el *Breuiloquium*[498] dice que la teología empieza por Dios, la Causa suprema, en el que termina la filosofía. En otras palabras, la teología toma sus datos de la revelación, y procede de Dios a Sus efectos, mientras que la filosofía comienza por los efectos visibles y se remonta a Dios como Causa. Del mismo modo, en el *De reductione artium ad Theologiam*[499], divide la «filosofía natural» en física, matemáticas y metafísica, y en el In Hexaemeron[500] divide la filosofía en física, lógica y ética.

En vista de eso, ¿cómo puede decirse que san Buenaventura no admitía una distinción rígida entre filosofía y teología? La respuesta es que admitía una distinción metodológica, y también una distinción en cuanto a sus objetos, pero insistía en que no puede ser elaborado ningún sistema metafísico o filosófico satisfactorio a menos que el filósofo sea guiado por la luz de la fe y filosofe a la luz de la fe. Por ejemplo, san Buenaventura tenía conciencia del hecho de que un filósofo puede llegar a la existencia de Dios sin ayuda de la revelación. Aun cuando no hubiera estado convencido de eso por su propia razón y por el testimonio de las Escrituras, la filosofía de Aristóteles habría sido suficiente para persuadirle de ello. Pero él no se contentaba con decir que el conocimiento de Dios así alcanzado es incompleto y está necesitado de un complemento facilitado por la revelación; él fue más adelante y afirmó que tal conocimiento puramente racional es, y debe ser, erróneo en puntos importantes. Tal afirmación la probó empíricamente. Por ejemplo, «el nobilísimo Plotino, de la secta de Platón, y Tulio, de la secta académica», a pesar del hecho de que sus opiniones sobre Dios y el alma eran preferibles a las de Aristóteles, cayeron en el error, puesto que no tuvieron conocimiento del fin sobrenatural del hombre, de la verdadera resurrección del cuerpo y de la felicidad eterna[501]. No podían conocer esas cosas sin la luz de la fe, y cayeron en el error precisamente porque no habían disfrutado de esa luz de la fe. Semejantemente, un mero metafísico puede llegar al conocimiento de la suprema Causa, pero si es un mero metafísico se detendrá ahí, y si se detiene ahí caerá en el error, porque pensará de Dios algo distinto de lo que El es, al no saber que Dios es uno y trino. «La ciencia filosófica es el camino para otras ciencias; pero el que desea detenerse en ella, cae en la oscuridad.»[502] En otras palabras, san Buenaventura no niega que el filósofo pueda alcanzar la verdad, pero

mantiene que el hombre que se satisface con la filosofía, que es un mero filósofo, cae necesariamente en error. Una cosa es que un hombre llegue por su razón a saber que existe un Dios y pase luego a reconocer, a la luz de la fe, que esa unidad es una unidad de Naturaleza en una trinidad de Personas, y otra cosa completamente distinta es que un hombre se quede en la unidad de Dios. En este último caso, el hombre afirma la unidad de Naturaleza con exclusión de la trinidad de Personas, y cae así en el error. Si se objeta que no es necesario excluir la Trinidad, puesto que un filósofo puede prescindir enteramente de la revelación, de modo que su conocimiento filosófico, aunque incompleto no deja de ser verdadero y válido, la respuesta de san Buenaventura sería indudable: mente que si un hombre es simplemente un filósofo y se da por satisfecho con la filosofía, estará convencido de que Dios es uno en Naturaleza y no Trino en Personas. Para necesitar la complementación deberá estar ya a la luz de la fe. La luz de la fe no proporciona los argumentos racionales en favor de la existencia de Dios (para eso está la filosofía), pero asegura que el filósofo permanezca «abierto» y no se cierre en sí mismo de tal modo que resulte el error.

La opinión de san Buenaventura acerca del aristotelismo se sigue con bastante facilidad de esas premisas. Buenaventura admite la eminencia de Aristóteles como filósofo natural, es decir, en relación con los objetos sensibles: lo que no admite es que Aristóteles fuera un verdadero metafísico, es decir, que la metafísica aristotélica sea satisfactoria. Algunas personas, viendo que Aristóteles era tan eminente en otras ciencias, han imaginado que debió haber alcanzado también la verdad en la metafísica; pero tal consecuencia es ilegítima, puesto que la luz de la fe es necesaria para constituir un sistema metafísico satisfactorio. Además, Aristóteles era tan competente en otras ciencias precisamente porque su mentalidad y sus intereses eran de tal naturaleza que no estaba inclinado a constituir una filosofía que apuntara más allá de sí misma. Así, no quiso buscar el principio del mundo fuera del mundo: rechazó las ideas de Platón[503], y consideró eterno al mundo[504]. De su negación de la doctrina platónica de las ideas derivó no solamente la negación del creacionismo, sino también la negación del conocimiento divino de lo particular, y de la presciencia y providencia divinas[505]. Además, la doctrina de la unicidad del intelecto es al menos atribuida a Aristóteles por Averroes, y de ahí se sigue la negación de la beatitud individual y de los castigos después de la muerte[506]. En resumen, aunque todos los filósofos paganos han caído en el error, Aristóteles estuvo más sumido en el error que Platón o Plotino.

Puede verse con más claridad la noción buenaventuriana de la relación de la filosofía a la teología si se tiene en cuenta la actitud del filósofo católico en la práctica. Este elabora, por ejemplo, sus argumentos en favor de la existencia de Dios, pero no se convierte mientras tanto en ateo, ni niega su fe en el dogma de la Trinidad: filosofa a la luz de aquello en lo que ya cree, y no llega, como conclusión, a una unidad de Dios de tal clase que excluya la trinidad de personas. Por otra parte, sus argumentos en favor de la existencia de Dios son argumentos racionales: no hace en

ellos referencia alguna al dogma, y el valor de las pruebas como tales se basa en sus méritos o deméritos filosóficos. El filósofo lleva adelante sus argumentaciones, psicológicamente hablando, a la luz de la fe que ya posee, y que no descarta durante sus investigaciones filosóficas, y su fe le ayuda a formular las debidas preguntas y a evitar falsas conclusiones, aun cuando no haga ningún uso formal de la fe en sus argumentos filosóficos. Un tomista diría, desde luego, que la fe es para el filósofo una norma extrínseca, que el filósofo prescinde de su fe, aunque no la niegue, y que un pagano podría, al menos teoréticamente, alcanzar las mismas conclusiones filosóficas. Pero san Buenaventura replicaría que, aun cuando el filósofo pueda no hacer ningún uso formal del dogma en este o aquel argumento metafísico, filosofa indudablemente a la luz de la fe, y eso es algo positivo: la acción de la fe influye positivamente, en la mente del filósofo, y, sin ella, éste caería inevitablemente en el error. No podemos decir exactamente que san Buenaventura creyese sólo en una sabiduría cristiana total que comprendiera indiferentemente verdades filosóficas y teológicas, puesto que él admite una clasificación de las ciencias en la que figura la filosofía; pero, una vez admitido eso, podemos decir que su ideal era el de una sabiduría cristiana en la que la luz del Verbo se esparce no solamente sobre las verdades teológicas, sino también sobre las filosóficas, y sin la cual aquellas verdades no son alcanzadas.

He dicho que, puesto que san Buenaventura trató, sin duda, de cuestiones filosóficas, tiene derecho a ser incluido en la historia de la filosofía, y no veo cómo podría discutirse seriamente tal cosa; pero no deja de ser verdad que san Buenaventura fue un teólogo, que escribió como un teólogo, y que no consideró por sí mismo los problemas y cuestiones filosóficas. Santo Tomás de Aquino fue también primariamente un teólogo, y escribió primariamente como teólogo; pero consideró minuciosamente problemas filosóficos e incluso compuso varias obras filosóficas, cosa que no hizo san Buenaventura. El Comentario a las Sentencias no es lo que hoy llamaríamos una obra filosófica. Parece, pues, algo exagerado mantener, como lo hace Gilson en su magnífico estudio del pensamiento filosófico de san Buenaventura, que hay un sistema filosófico buenaventuriano cuyo espíritu y contenido pueden ser claramente definidos. Ya hemos visto que san Buenaventura consideraba a la filosofía una ciencia definida, distinta de la teología; pero, por lo que a él respecta, habría que llamarle un filósofo per accidens. Es verdad que, en cierto sentido, lo mismo podría decirse de cualquier pensador medieval que fuera primariamente un teólogo, incluso de santo Tomás; pero es más significativo y oportuno en el caso de un pensador que se interesó principalmente por la aproximación del alma a Dios. Además, Gilson tiende probablemente a exagerar la hostilidad de san Buenaventura hacia la filosofía pagana y a Aristóteles en particular. He admitido, ciertamente, que san Buenaventura atacó la metafísica aristotélica (es ése un hecho que no puede ser negado), y que consideró que todo filósofo que sea meramente filósofo ha de caer inevitablemente en el error; pero, en ese contexto, es conveniente recordar el hecho de que el mismo

santo Tomás insistió en la necesidad moral de la revelación. En tal punto, san Buenaventura y santo Tomás estaban de acuerdo. Ambos rechazaban la filosofía pagana cuando era incompatible con el cristianismo, aunque diferían en los puntos precisos en los que debía ser rechazada, y en cuanto hasta qué punto era lícito seguir a Aristóteles.

Sin embargo, aunque yo pienso que el genio de Gilson para captar el espíritu peculiar del pensador y ponerlo claramente de relieve le llevó a exagerar el aspecto sistemático de la filosofía de san Buenaventura, y a encontrar entre las opiniones de san Buenaventura y de santo Tomás a propósito de los filósofos paganos una oposición mayor de la que probablemente existió en realidad, no puedo suscribir el juicio de Femand Van Steenberghen[507] de que «la filosofía de san Buenaventura es un aristotelismo ecléctico y neoplatonizante, puesto al servicio de la teología agustiniana». Que san Buenaventura hizo un uso considerable del aristotelismo, es algo enteramente verdadero; pero la inspiración de su filosofía es, en mi opinión, lo que, a falta de un término más adecuado, podemos llamar «agustinismo». Como ya he observado a propósito de Guillermo de Auvergne, depende en gran medida del propio punto de vista el que uno llame aristotélicos incompletos o agustinianos modificados a aquellos teólogos agustinianos que adoptaron alguna selección de doctrinas aristotélicas en filosofía; pero en el caso de un hombre cuyo entero interés estuvo centrado en el ascenso del alma a Dios, que subrayó de tal modo la acción iluminadora de Dios, y que, como el mismo Van Steenberghen afirma al criticar a Gilson, nunca elaboró una filosofía por sí misma, me parece que la única palabra adecuada para describir su pensamiento es la palabra «agustiniano», aunque no fuera más que por el principio de que maior pars trahit minorem y de que debe darse al espíritu precedencia sobre la letra.

CAPÍTULO XXVI
SAN BUENAVENTURA.
— II: EXISTENCIA DE DIOS

1.Espíritu de las pruebas buenaventurianas de la existencia de Dios.

Ya hemos visto que san Buenaventura, como san Agustín, estuvo principalmente interesado en la relación del alma a Dios. Ese interés tuvo sus efectos en su modo de tratar las pruebas de la existencia de Dios: el santo se preocupaba principalmente por presentar las pruebas como etapas en el ascenso del alma hacia Dios, o, más bien, por tratarlas en función del ascenso del alma a Dios. Debe advertirse que el Dios en el que las pruebas concluyen no es, pues, simplemente un principio abstracto de inteligibilidad, sino que es más bien el Dios de la conciencia cristiana, el Dios al que los hombres rezan. No intento, desde luego, sugerir que haya, ontológicamente, alguna discrepancia o alguna tensión irreconciliable entre el Dios de los «filósofos» y el Dios de la experiencia religiosa; pero como Buenaventura se interesa primariamente por Dios como objeto de adoración y oración y como objetivo del alma humana, tiende a convertir las pruebas en otras tantas llamadas de atención hacia la automanifestación de Dios, sea en el mundo material o en el alma misma. En realidad, como podía esperarse, san Buenaventura pone más énfasis en las pruebas que se apoyan en la interioridad que en las que toman como punto de partida el mundo material. El prueba sin duda la existencia de Dios a partir del mundo sensible externo (san Agustín también lo había hecho), y muestra cómo desde el conocimiento de los seres finitos, imperfectos, compuestos, mutables y contingentes, el hombre puede elevarse hasta la aprehensión del Ser infinito, perfecto, simple, inmutable y necesario; pero las pruebas correspondientes no son sistemáticamente elaboradas, y la razón de ese hecho no está en una incapacidad por parte de san Buenaventura para desarrollar las pruebas dialécticamente, sino más bien en su convicción de que la existencia de Dios es tan evidente al alma mediante la reflexión sobre sí misma, que la creación extramental sirve principalmente sólo para recordárnosla. La actitud de san Buenaventura es la del Salmista, cuando dice: Coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum. Es, Pues, enteramente verdadero que la

imperfección de las cosas finitas y contingentes postula y prueba la existencia de la absoluta perfección, Dios; pero, pregunta san Buenaventura de una manera verdaderamente platónica, «,cómo podría el intelecto conocer que ese ser es defectuoso e incompleto, si no tuviese conocimiento alguno del Ser sin defecto?»[508]. En otras palabras, la idea de imperfección presupone la idea de perfección, de modo que la idea de perfección o de lo perfecto no puede obtenerse simplemente por vía de negación y abstracción, y la consideración de las criaturas en su finitud e imperfección y dependencia sirve simplemente para recordar al alma o llevar a ésta a más clara conciencia de lo que en cierto sentido le es ya evidente y conocido.

2.Pruebas que parten del mundo sensible.

San Buenaventura no niega ni por un momento que la existencia de Dios pueda ser probada a partir de las criaturas; al contrario, lo afirma. En el Comentario a las *Sentencias*[509] declara que Dios puede ser conocido a partir de las criaturas, como la causa a partir del efecto, y procede a decir que ese modo de conocimiento es natural al hombre en la medida en que las cosas sensibles son para nosotros los medios de llegar al conocimiento de las «intelligibilia», es decir, de los objetos que trascienden de los sentidos. Sin embargo, la Santísima Trinidad no puede ser probada de ese modo por la luz natural de la razón, puesto que no podemos inferir la trinidad de personas ni negando ciertas propiedades o limitaciones de las criaturas, ni por la vía positiva de atribuir a Dios ciertas cualidades de las criaturas[510]. San Buenaventura enseña, pues, bastante claramente, la posibilidad de un conocimiento natural y «filosófico» de Dios, y su observación sobre la naturalidad psicológica de ese modo de aproximación a Dios a través de los objetos sensibles es de carácter aristotélico. También en el *In Hexaemeron*[511] argumenta que si existe el ser que es producido, debe haber un Ser primero, puesto que debe haber una causa si hay un ser ab alio, debe haber un Ser a se; si hay una cosa compuesta, debe haber un Ser simple; si hay un ser mutable debe haber un Ser inmutable, quia mobile reducitur ad immobile. El último enunciado es evidentemente una referencia a la prueba aristotélica del motor inmóvil, aunque san Buenaventura solamente menciona a Aristóteles para decir que sobre esas líneas él argumentó para concluir la eternidad del mundo, y que en ese punto estaba equivocado.

De un modo similar, en el *De Mysterio Trinitatis*[512] presenta san Buenaventura una serie de breves argumentos para mostrar con cuánta claridad las criaturas proclaman la existencia de Dios. Por ejemplo, si hay un ens ab alio, debe existir un ens non ab alio, porque nada puede sacarse a sí mismo de un estado de no ser a un estado de ser, y finalmente debe haber un Ser primero que sea existente por sí mismo. Igualmente, si hay un ens possibile, un ser que puede existir y puede no existir, debe haber un ens neeessarium, un ser que no tenga posibilidad alguna de no existencia, puesto que es necesario para explicar la educción del ser posible a estado de existencia; y si hay un ens in potentia debe haber un ens in actu, puesto que ninguna potencia puede ser reducida a acto si no es mediante la acción de lo que está en sí mismo en acto; y, últimamente, debe haber un actus purus, un Ser que sea puro Acto, sin potencialidad alguna, Dios. También, si hay un ens mutabile, debe haber un ens immutabile, puesto que, como prueba el filósofo, el movimiento tiene como su principio un ser inmóvil, y existe por razón del ser inmóvil, que es su causa final.

Puede parecer, por pasajes como ésos, en los que Buenaventura emplea argumentos aristotélicos, que no pueden sostenerse las afirmaciones en el sentido de que san Buenaventura consideraba el testimonio de la existencia de Dios por parte de las criaturas en función del ascenso del alma a Dios, y que veía la existencia de Dios como una verdad evidente por sí misma. Pero él mismo deja perfectamente claro en varios lugares[513] que considera el mundo sensible como el espejo de Dios, y el conocimiento sensible, y el conocimiento obtenido a través de los sentidos y de la reflexión sobre los objetos sensibles, formalmente como el primer paso en las etapas de ascenso espiritual del alma, la más elevada de las cuales, en esta vida, es el conocimiento experiencial de Dios por medio del apex mentís, o synderesis scintilla (en este punto se muestra fiel a la tradición de san Agustín y los Victorinos), y, en el mismo artículo del De Mysterio Trinitatis en el que presenta las pruebas antes citadas, afirma enfáticamente que la existencia de Dios es sin duda alguna una verdad implantada naturalmente en la mente humana (quod Deum esse sit mentí humanae indubitabile, tanquam sibi naturaliter insertum). Y añade que, además de lo que ya ha sido dicho sobre esa materia, hay una segunda vía para mostrar que la existencia de Dios es una verdad indudable. Esa segunda vía consiste en mostrar que, lo que toda criatura proclama, es una verdad indudable, y en ese punto es en el que presenta su sucesión de pruebas o, más bien, de indicaciones de que toda criatura realmente proclama la existencia de Dios. A continuación añade que hay un tercer modo de mostrar que no puede dudarse de la existencia de Dios, y procede a presentar su versión de la prueba de san Anselmo en el Proslogium. No puede haber, pues, la menor duda de que san Buenaventura afirma que la existencia de Dios es evidente por sí misma y que no puede dudarse: la cuestión es más bien la de qué entiende él exactamente por eso, que es lo que vamos a considerar en la sección siguiente.

3.Conocimiento a priori de Dios.

En primer lugar, san Buenaventura no supone que todo hombre tenga un conocimiento claro y explícito de Dios, y aún menos que tal conocimiento se tenga desde el nacimiento o desde que se alcanza el uso de razón. El era perfectamente consciente de la existencia de idólatras, y del insipiens, el insensato que dice en su corazón que no hay Dios. Desde luego, la existencia de idólatras no plantea grandes dificultades, puesto que los idólatras y paganos no es tanto que nieguen la existencia de Dios como que tienen una idea equivocada de la Divinidad. Pero, ¿qué decir del insipiens? Este ve, por ejemplo, que los impíos no son siempre castigados en este mundo, o, por lo menos, que a veces parece irles mejor en este mundo que a muchas personas buenas, e infiere de ahí que no existe una providencia divina, que no hay un gobernante divino del mundo. Además, el mismo san Buenaventura, afirma explícitamente[514] que es evidente por sí mismo, de aquello acerca de lo cual no hay duda alguna, que aunque la existencia de Dios es indudable por lo que se refiere a la evidencia objetiva, puede ser dudada propter defeetum considerationis ex parte nostra, por falta de debida consideración y reflexión por nuestra parte. ¿No parece entonces como si san Buenaventura no dijera otra cosa sino que, objetivamente hablando, la existencia de Dios es indudable (es decir, la evidencia, cuando se la considera, es indudable y concluyente), pero que subjetivamente hablando puede dudarse de ella (es decir, porque este o aquel ser humano no pone suficiente atención en la evidencia objetiva)? Y si es a eso a lo que se refiere cuando dice que la existencia de Dios es indudable y evidente por sí misma, ¿en qué difiere su posición de la de santo Tomás?

La respuesta parece ser la siguiente. Aunque san Buenaventura no postuló una idea clara y explícita de Dios en todo ser humano, y todavía menos una experiencia o visión inmediata de Dios, postuló ciertamente en todo ser humano una confusa conciencia de Dios, un conocimiento implícito que no puede ser completamente negado y que puede convertirse en conciencia clara y explícita mediante la sola reflexión interna, aunque a veces pueda necesitar ser apoyado por una reflexión sobre el mundo sensible. El conocimiento universal de Dios es, pues, implícito, no explícito; pero es implícito en el sentido de que puede al menos ser convertido en explícito mediante la sola reflexión interna. Santo Tomás admitió un conocimiento implícito de Dios, pero entendió tal cosa en el sentido de que la mente tiene el poder de llegar al conocimiento de la existencia de Dios mediante la reflexión sobre las cosas de los sentidos y argumentando de los efectos a la causa, mientras que san Buenaventura entendió por conocimiento implícito algo más, es decir, un conocimiento virtual de Dios, una confusa conciencia que puede ser convertida en explícita sin recurrir al mundo sensible.

Puede entenderse más fácilmente nuestro modo de ver si lo aplicamos a ejemplos

concretos del propio san Buenaventura. Por ejemplo, todo ser humano tiene un deseo natural de felicidad (appetitus beatitudinis). Pero la felicidad consiste en la posesión del Bien supremo, que es Dios. Así pues, todo ser humano desea a Dios. Pero no puede haber un deseo sin algún conocimiento del objeto del mismo (sine aliquali notitiá). Así pues, el conocimiento de que existe Dios, o el Bien supremo, está naturalmente implantado en el alma[515]. De modo semejante, el alma racional tiene un conocimiento natural de sí misma, porque está presente a sí misma y es cognoscible por sí misma. Pero Dios está presentísimo al alma y es cognoscible. Así pues, un conocimiento de Dios está implantado en el alma. Si se objeta que, mientras el alma es un objeto proporcionado a su propio poder de conocimiento, Dios no lo es, la réplica puede ser que, si eso fuera verdadero, el alma no podría nunca llegar al conocimiento de Dios, lo cual es evidentemente falso.[516]

Así pues, según la precedente línea de argumentación, la voluntad humana se encuentra naturalmente orientada hacia el Bien supremo, que es Dios, y no solamente esa orientación de la voluntad es inexplicable a menos que el Bien supremo, Dios, exista realmente, sino que la misma orientación postula un conocimiento a priori de Dios[517]. Ese conocimiento no es necesariamente explícito o claro, puesto que si lo fuera no podría haber ateos, sino que es implícito y vago. Si se objeta que un conocimiento implícito y vago como ése no es conocimiento, puede responderse que un hombre sin prejuicios que reflexione en la orientación de su voluntad hacia la felicidad puede llegar a advertir que la dirección de su voluntad implica la existencia de un objeto adecuado, y que ese objeto, el Bien completo, debe existir y es lo que llamamos Dios. Ese hombre reconocerá no solamente que al buscar la felicidad está buscando a Dios, sino que esa búsqueda implica que él vislumbra en cierto modo a Dios, puesto que no puede haber búsqueda de lo que es enteramente desconocido. Así pues, reflexionando sobre sí misma, sobre la propia dependencia y el propio deseo de sabiduría, de paz, de felicidad, el alma puede reconocer la existencia de Dios e incluso la presencia de Dios, la actividad de Dios, dentro de ella misma: no le es necesario buscar fuera; no tiene sino que seguir el consejo de san Agustín y entrar dentro de sí misma, donde verá que nunca estuvo sin una cierta oscura conciencia, sin un «virtual» conocimiento de Dios. Buscar la felicidad (y todo ser humano debe buscar la felicidad) y negar la existencia de Dios es en realidad hacerse reo de contradicción, negar con los labios lo que se afirma con la voluntad y, al menos en el caso de la sabiduría, con el entendimiento. Que esa línea de argumentación sea válida o que no lo sea no me propongo discutirlo aquí. Está obviamente expuesta a la objeción de que, si no hubiese Dios, el deseo de felicidad podía ser frustra, o podía tener otra causa que no fuera la existencia de Dios. Pero está claro al menos que san Buenaventura no postuló una idea innata de Dios en la forma cruda bajo la cual atacó más tarde Locke las ideas innatas. Igualmente, cuando san Buenaventura declara que el alma conoce a Dios como presentísimo a la misma, no afirma una doctrina ontologista ni dice que el alma vea a Dios de una manera inmediata; lo que quiere

decir es que el alma, al reconocer su dependencia, reconoce, si reflexiona, que ella es imagen de Dios, y ve, así, a Dios en su imagen. Como se conoce necesariamente a sí misma, como es consciente de sí misma, conoce necesariamente a Dios, al menos de una manera implícita. Al contemplarse a sí misma puede convertir en explícito ese conocimiento implícito, sin tener que hacer referencia al mundo exterior. Tal vez sea discutible si la ausencia de referencia al mundo exterior es algo más que formal, en el sentido de que el mundo exterior no sea explícitamente mencionado.

4.El argumento anselmiano.

Hemos visto que, para san Buenaventura, los mismos argumentos que parten del mundo exterior presuponen un cierto conocimiento de Dios, ya que él se pregunta cómo podría conocer la mente que las cosas sensibles son defectuosas e imperfectas si no tuviese un previo conocimiento de la perfección, en comparación con la cual reconoce las imperfecciones de las criaturas. Debe tenerse presente ese punto de vista cuando se considere su formulación de la prueba anselmiana, tomada por él del Proslogium.

En el Comentario a las Sentencias[518], san Buenaventura resume el argumento anselmiano. Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Pero aquello que no puede pensarse que no existe es mayor que aquello que puede pensarse que no existe. Por lo tanto, puesto que Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, no puede pensarse que Dios no exista. En el De Mysterio Trinitatis[519] san Buenaventura cita y formula el argumento con alguna mayor extensión, e indica[520] que puede surgir alguna duda si alguien tiene una noción errónea de Dios y no advierte que El es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Una vez que la mente advierte cuál es la idea de Dios, debe advertir también no sólo que no puede dudarse de la existencia de Dios, sino también que su no-existencia no puede ni siquiera ser pensada. En cuanto a la objeción de Gaunilón acerca de la mejor de las islas posibles, san Buenaventura afirma[521] que no puede establecerse una comparación semejante, ya que, mientras no hay ninguna contradicción implicada en el concepto de un Ser mayor que el cual no cabe pensar otro, la idea de una isla mejor que la cual no quepa pensar otra es una contradicción en los términos (oppositio in adiecto), puesto que el término «isla» denota un ser imperfecto, mientras que «mejor que la cual no cabe pensar otra» denota un ser perfecto.

Puede parecer que ese método de argumentación sea puramente dialéctico, pero, como ya hemos indicado, san Buenaventura no considera la idea de perfecto como obtenida simplemente mediante la negación de la imperfección de las criaturas, sino como algo presupuesto por nuestro reconocimiento de la imperfección de las criaturas, al menos en el sentido de que el deseo de lo perfecto por el hombre supone un previo conocimiento. De acuerdo con la tradición platónico-agustiniana, san Buenaventura presupone una idea innata virtual de lo perfecto, que no puede ser otra cosa sino el sello de Dios en el alma, no en el sentido de que el alma sea perfecta, sino en el sentido de que el alma recibe la idea de lo perfecto, o se forma la idea de lo perfecto a la luz de Dios, mediante la iluminación divina. La idea no es algo negativo, cuya realización en la existencia concreta pueda ser negado, porque la presencia de la idea misma implica necesariamente la existencia de Dios. Podemos señalar aquí la semejanza, al menos, entre la doctrina de san Buenaventura y la de Descartes.[522]

5.Argumento basado en la verdad.

El argumento favorito de san Agustín en favor de la existencia de Dios era el basado en la verdad y en la existencia de verdades eternas; san Buenaventura utilizó también ese argumento. Por ejemplo, toda proposición afirmativa afirma algo como verdadero; pero la afirmación de cualquier verdad afirma también la causa de toda verdad[523]. Incluso si alguien dice que un hombre es un asno, ese enunciado, sea correcto o no, afirma la existencia de la verdad primaria, e incluso cuando un hombre declara que no hay verdad alguna, afirma esa negación como verdadera, e implica por ello la existencia del fundamento y causa de la verdad[524]. Ninguna verdad puede ser vista si no es mediante la verdad primera, y la verdad mediante la cual es vista cualquier otra verdad, es una verdad indudable.[525]

Pero tampoco aquí formula san Buenaventura un argumento meramente verbal y dialéctico. En un pasaje del In Hexaémeron[526], en el que observa que el hombre que dice que no hay verdad alguna se contradice a sí mismo, puesto que afirma como verdadero que no hay verdad alguna, dice que la luz del alma es la verdad, que ilumina el alma de tal modo que ésta no puede negar la existencia de la verdad sin contradecirse a sí misma; y en el Itinerarium mentís in Deum[527] mantiene que la mente puede aprehender verdades eternas y obtener conclusiones ciertas y necesarias solamente a la luz divina. El intelecto no puede aprehender con certeza verdad alguna

si no es bajo la guía de la verdad misma. Así pues, negar la existencia de Dios no es simplemente incurrir en contradicción dialéctica; es también negar la existencia de la fuente de esa luz que es necesaria para que el alma alcance la certeza, la luz quae illuminat omnem hominem venientem in huno mundum: es negar la fuente en nombre de lo que procede de la fuente.

CAPÍTULO XXVII
SAN BUENAVENTURA.
— III: RELACIÓN DE
LAS CRIATURAS A DIOS

1.Ejemplarismo.

Hemos visto que las líneas de prueba adoptadas por san Buenaventura conducen no al Motor inmóvil, trascendente y cerrado en sí mismo, de Aristóteles (aunque el santo no duda en utilizar el pensamiento del Filósofo y en citarle cuando lo considera a propósito), sino al Dios, a la vez trascendente e inmanente, que es el Dios que atrae a la voluntad; la Verdad que es no solamente fundamento de todas las verdades particulares, sino también Luz mediante cuya irradiación en el alma se hace posible la aprehensión de ciertas verdades; el Original que se refleja en el alma humana y en la naturaleza; el Perfecto a quien se debe la idea de lo perfecto en el alma humana. De ese modo, los argumentos en favor de la existencia de Dios están en estrecha relación con la vida espiritual del alma, revelando a ésta el Dios al que siempre ha visto, aunque sólo fuera de un modo semiconsciente, y el Dios que siempre ha operado dentro de ella. El mayor conocimiento de Dios que es facilitado por la revelación corona el conocimiento filosófico y abre al alma niveles más altos de vida espiritual, y la posibilidad de una unión más íntima con Dios. Así se integran la filosofía y la teología: la primera conduce a la segunda, y ésta esparce luz sobre el más profundo significado de aquélla.

Una similar integración de filosofía y teología puede verse en la doctrina buenaventuriana del ejemplarismo, que era, a ojos del santo, de la mayor importancia. En el *In Hexaëmeron*[528] hace del ejemplarismo el punto central de la metafísica. El metafísico, dice san Buenaventura, procede desde la consideración de la substancia particular, creada, a la substancia universal e increada (no, desde luego, en el sentido panteísta), y así, en la medida en que trata, en general, del Principio originador de todas las cosas, es similar al filósofo natural, que también considera los orígenes de las cosas; mientras que, en la medida en que considera a Dios como fin último, comparte hasta cierto punto su tema con el filósofo moral, el cual considera también el Bien supremo como último fin, poniendo su atención en la felicidad en el orden

práctico o en el especulativo. Pero en la medida en que el metafísico considera a Dios, el Ser Supremo, como causa ejemplar de todas las cosas, no comparte su materia con nadie más (cum nullo eommunicat, et verus est methaphysieus). Pero el metafísico, aunque alcance la verdad del ejemplarismo, no puede detenerse en el mero hecho de que Dios es la Causa ejemplar de todas las cosas, porque el médium de la creación, la imagen expresa del Padre y el ejemplar de todas las criaturas, es el Verbo divino. Es verdad que, precisamente como filósofo, no puede llegar a un conocimiento cierto del Verbo[529]; pero entonces, si se contenta con ser un mero filósofo, caerá en el error; iluminado por la fe, debe ir más allá de la mera filosofía y reconocer que el Verbo divino es la Causa ejemplar de todas las cosas. La doctrina puramente filosófica del ejemplarismo prepara así el camino para la teología del Verbo, e, inversamente, la teología del Verbo esparce luz sobre la verdad alcanzada por la filosofía, y, en ese sentido, Cristo es el médium no solamente de la teología, sino también de la filosofía.

De esa posición se sigue una conclusión obvia respecto de Aristóteles. Platón había mantenido una doctrina de ideas arquetípicas, y, fuese lo que fuese lo pensado por el propio Platón, los neoplatónicos, al menos, habían «situado» dichas ideas en la mente divina, de tal modo que san Agustín pudo alabar a Platón y Plotino por esa razón; pero Aristóteles rechazó las ideas de Platón y atacó su teoría con acritud (in principio Metaphysieae et in fine et in multis aliis loéis exseeratur ideas Platonis)[530]. También la Ética ataca aquella doctrina, aunque las razones que da carecen de valor (nihil valent rationes suae)[531] ¿Por qué atacó Aristóteles a Platón? Porque él era simplemente un filósofo natural, que se interesaba en las cosas del mundo por razón de sí mismas, y estaba dotado con el sermo scientiae, pero no con el sermo sapientiae. Al negarse a despreciar el mundo sensible y a limitar la certeza al conocimiento de lo trascendente, Aristóteles tuvo razón contra Platón, el cual, en su entusiasmo por la via sapientiae destruyó la via scientiae, por lo que fue justamente censurado por Aristóteles; pero éste fue a su vez a parar al extremo opuesto, y destruyó el sermo sapientiae[532]. En realidad, al negar la doctrina del ejemplarismo, Aristóteles se comprometió a sí mismo a una negación de la creación divina y de la providencia divina, de modo que su error fue peor que el de Platón. Ahora bien, el ejemplarismo, en el que insistía Platón, es, como hemos visto, la clave y centro de la metafísica, de modo que Aristóteles, al rechazar el ejemplarismo, se excluyó a sí mismo de las filas de los metafísicos, según el sentido que san Buenaventura daba a este término.

Pero tenemos que ir más lejos que Platón, y aprender de san Agustín, a quien fue concedido tanto el sermo sapientiae como el sermo scientiae[533], porque Agustín conoció que las ideas están contenidas en el Verbo divino, que el Verbo es el arquetipo de la creación. El Padre se conoce a sí mismo perfectamente, y ese acto de conocimiento es la imagen y expresión de sí mismo es su Palabra o Verbo, su similitudo expressiva[534]. Como procedente del Padre, el Verbo es divino, es el Hijo

divino (filius denota la similitudo hypostatica, la similitudo connaturalis)[535], y como representante del Padre, como Imago, como similitudo expressa, el Verbo también expresa, representa, todo lo que el Padre puede efectuar (quidquid Pater potest)[536]. Si alguien pudiera conocer al Verbo, conocería todos los objetos cognoscibles (si igitur intelligis Verbum, intelligis omnia scibilid)[537]. En el Hijo o Verbo, el Padre expresó todo lo que podía hacer (es decir, todos los seres posibles están ideal o arque típicamente representados en el Verbo), y todo lo que haría[538]. Así pues, las «Ideas» de todas las criaturas, posibles y reales, están contenidas en el Verbo, y esas ideas se extienden no solamente a los universales (genera y especies), sino también a las cosas singulares o individuales[539]. Son infinitas en número, puesto que representan todos los posibles, ya que representan el infinito poder de Dios[540]. Pero cuando se dice que hay una infinidad de ideas en el Verbo no debe entenderse que las ideas sean realmente distintas en Dios, porque en Dios no hay distinción salvo la distinción de personas: consideradas como existentes en Dios, no son distintas de la esencia divina, ni las unas de las otras (iideae sunt unum secundum rem)[541]. De ahí se sigue que, no siendo distintas unas de otras, no pueden formar una verdadera jerarquía[542]. Sin embargo, aunque las ideas son ontológicamente una y no hay distinción real entre ellas, hay una distinción de razón, de modo que son plures secundum rationem intelligendi[543]. El fundamento de la distinción no puede ser ninguna clase de distinción real en la esencia divina, puesto que no solamente son las ideas ontológicamente idénticas a la esencia divina que es simple, sino que además no hay relación alguna de parte de Dios a las criaturas, ya que El no depende en modo alguno de las criaturas, aunque hay una distinción real de parte de las criaturas a Dios, y Dios y las criaturas no son lo mismo, de modo que desde el punto de vista de las cosas significadas o connotadas, las ideas son distintas secundum rationem intelligendi. En Dios las ideas son una sola cosa, pero desde nuestro punto de vista están, por así decir, a medio camino entre Dios que conoce y la cosa conocida. La distinción no es una distinción en lo que son (es decir, una distinción real) sino una distinción en lo que connotan, y el fundamento de la distinción es la multiplicidad de las cosas connotadas (es decir, de las criaturas), no una distinción real en la esencia o en el conocimiento divinos.

Platón tendió hacia esa teoría de las ideas, pero como le faltó la luz de la fe, no pudo ascender hasta la doctrina verdadera, e, inevitablemente, se quedó corto: para poseer la verdadera doctrina de las ideas es necesario tener conocimiento del Verbo. Además, así como las criaturas fueron producidas por el médium del Verbo y no podían haber sido producidas sino por el médium del Verbo, así tampoco pueden ser verdaderamente conocidas sino a la luz de su relación al Verbo. Aristóteles pudo ser, seguramente lo fue, un eminente filósofo natural, pero no podía conocer verdaderamente ni siquiera los objetos que él seleccionó para sus estudios, puesto que no los vio, en su relación al Verbo, como reflejos de la imagen divina.

2.El conocimiento divino.

Así pues, Dios, al conocerse a sí mismo conoce también todos los modos en que su divina esencia puede ser reflejada exteriormente. Dios conoce todas las cosas buenas finitas que pueden ser realizadas en el tiempo, y a ese conocimiento le llama san Buenaventura cognitio approbationis, el conocimiento de aquellas cosas a las que se extiende su beneplacitum voluntatis. Conoce también, no sólo las cosas buenas que han sido, son, o serán, en el transcurso del tiempo, sino también todas las cosas malas, y a ese conocimiento san Buenaventura le llama cognitio visionis. Huelga decir que san Buenaventura no pretende implicar por eso que el mal tenga su causa ejemplar en Dios: el mal es más bien la privación en la criatura de aquello que debería tener según su idea en Dios. Dios conoce también todas las cosas posibles, y san Buenaventura llama a ese conocimiento cognitio intelligentiae. Los objetos de éste, los posibles, son infinitos en número, mientras que los objetos de las dos primeras clases de conocimiento son finitos[544]. Ahora bien, los tres tipos de conocimiento no son accidentes en Dios, distintos entre sí; considerados ontológicamente, como se dan en Dios, son un solo acto de conocimiento, idéntico a la esencia divina.

El acto de conocimiento de Dios es infinito y eterno, de modo que todas las cosas están presentes a Dios, incluso los acontecimientos futuros; no hay sucesión en el conocimiento divino, y si hablamos de una «presciencia» de Dios debemos entender la futuridad como relativa a los objetos mismos (en el sentido de que se suceden unos a otros en el tiempo, y Dios conoce que se suceden los unos a los otros en el tiempo), no como relativa al conocimiento divino en sí mismo. Dios conoce todas las cosas por un solo acto eterno, y no hay sucesión temporal en ese acto, ni antes ni después; pero Dios conoce eternamente, por ese único acto, las cosas sucediéndose unas a otras en el tiempo. San Buenaventura hace, pues, una distinción a propósito de la afirmación de que Dios conoce todas las cosas praesenter, advirtiendo que esa praesentialitas debe ser entendida con referencia a Dios (a parte cognoscentis), pero no con referencia a los objetos conocidos (a parte cognitorum). Si se entendiese en este último sentido, eso supondría que todas las cosas estarían presentes las unas a las otras, lo cual es falso, puesto que no están todas presentes unas a otras, sino que están presentes todas ellas a Dios[545]. Imaginemos, dice[546], un ojo fijo e inmóvil sobre una pared, que observa los movimientos sucesivos de todas las personas y cosas que hay allí en un solo acto de visión. El ojo no cambia, ni su acto de visión, pero sí las cosas que hay ante la pared. Tal ilustración, observa san Buenaventura, no es en realidad nada parecida a lo que ilustra, pues no es posible imaginar de ese modo el conocimiento divino, pero puede ayudar a que se comprenda lo que se trata de significar.

3.Imposibilidad de la Creación desde la eternidad.

Si no hubiera ideas divinas, si Dios no tuviese conocimiento de Sí mismo y de lo que puede realizar, no habría creación, puesto que la creación exige un conocimiento de parte del Creador, conocimiento y voluntad. No debe sorprender, por lo tanto, que Aristóteles, que rechazó las ideas, rechazase también la creación y enseñase la eternidad del mundo, un mundo no creado por Dios. Al menos así entendieron a Aristóteles todos los Doctores griegos, como san Gregorio de Nisa, san Gregorio Nacianceno, san Juan Damasceno y san Basilio, así como todos los comentadores árabes, y, en verdad, en ninguna parte se encuentra que Aristóteles diga que el mundo tuvo un principio; en realidad, él mismo censuró a Platón, el único filósofo griego que parece haber declarado que el tiempo tuvo un comienzo[547]. San Buenaventura no necesitaba haberse expresado de un modo tan cauteloso, pues indudablemente Aristóteles no creyó en una creación divina del mundo a partir de la nada.

Santo Tomás no vio incompatibilidad alguna, desde el punto de vista filosófico, entre la idea de creación, por una parte, y la de la eternidad del mundo, por otra, de modo que para él el mundo podía no haber tenido comienzo en el tiempo y ser sin embargo creado, es decir, que Dios podía haber creado el mundo desde la eternidad; pero san Buenaventura consideraba que la eternidad del mundo es imposible, y que Dios no podría haberlo creado desde la eternidad: ahora bien, el mundo es creado, luego el tiempo ha tenido necesariamente un comienzo. La consecuencia sería, pues, que negar que el tiempo haya tenido un principio equivaldría a negar que el mundo sea creado, y probar que el tiempo o movimiento eterno, sin principio, es imposible, equivale a probar que el mundo es creado. San Buenaventura consideraba, pues, la idea aristotélica de la eternidad del mundo como necesariamente vinculada a la negación de la creación, y esa opinión, que santo Tomás no comparte, aumentaba su oposición a Aristóteles. Naturalmente, tanto santo Tomás como san Buenaventura aceptaban el hecho de que el mundo ha tenido un principio en el tiempo, puesto que así lo enseña la teología; pero diferían en cuanto a la cuestión de la posibilidad abstracta de una creación desde la eternidad, y la convicción de san Buenaventura de la imposibilidad de ésta le hizo resueltamente hostil a Aristóteles, puesto que la afirmación por éste de la eternidad del movimiento como un hecho, y no meramente como una posibilidad, le parecía necesariamente una afirmación de la independencia del mundo respecto de Dios, una afirmación que Buenaventura creía debida primariamente a la negación del ejemplarismo.

¿Por qué razones sostenía san Buenaventura que el tiempo, o el movimiento eterno, sin un principio, es imposible? Sus argumentaciones son más o menos las que santo Tomás trata como objeciones a su propia posición. Ofrezco a continuación algunos ejemplos.

(I) Si el mundo hubiese existido desde la eternidad, se seguiría que es posible

añadir algo al infinito. Por ejemplo, habría habido ya un número infinito de revoluciones solares, y sin embargo cada día se añade una nueva revolución. Pero es imposible añadir algo al infinito. Por lo tanto, el mundo no puede haber existido siempre[548]. Santo Tomás responde[549] que si el tiempo se supone eterno es infinito ex parte ante, pero no ex parte post, y nada puede objetarse a una adición que se haga al infinito por la parte en que es finito, es decir, por la parte en que termina en el presente. A eso replica san Buenaventura que, si se considera simplemente el pasado, entonces se tendría que admitir un número infinito de revoluciones lunares. Pero hay doce revoluciones lunares por una revolución solar. Así pues, nos enfrentamos con dos números infinitos, de los cuales uno es doce veces más grande que otro, y eso es imposible.

(II) Es imposible recorrer una serie infinita, de modo que si el tiempo fuese eterno, es decir, si no hubiera tenido un principio, el mundo nunca habría llegado al momento presente. Y, sin embargo, está claro que ha llegado.[550]

A eso responde santo Tomás[551] que todo recorrer o transitus requiere un término inicial y un término final. Pero si el tiempo es de duración infinita, no hubo primer término, ni, por consiguiente, transitus; por lo que la objeción no puede presentarse. San Buenaventura replica que o hay una revolución del sol que sea infinitamente distante, en el pasado, de la revolución de hoy, o no la hay. Si no la hay, entonces la distancia es finita, y la serie debe haber tenido un comienzo. Si la hay, entonces, ¿qué debemos decir de la revolución inmediatamente siguiente a la que está infinitamente distante de la de hoy? ¿Está también esa revolución infinitamente distante de la de hoy, o no? Si no lo está, entonces la revolución que en hipótesis estaba infinitamente distante no puede tampoco estar infinitamente distante, puesto que el intervalo entre la «primera» y la segunda revolución es finito. Si lo es, entonces, ¿qué decir de la tercera revolución, y de la cuarta, y así sucesivamente? ¿Están todas infinitamente distantes de la revolución de hoy? Si lo están, entonces la revolución de hoy no está menos distante de ellas que de la primera. En tal caso, no hay sucesión, y todas son sincrónicas, lo cual es absurdo.

(III) Es imposible que haya en existencia al mismo tiempo una infinidad de objetos concretos. Pero si el mundo existiese desde la eternidad, ahora habría en existencia una infinidad de almas racionales. Por lo tanto, el mundo no puede haber existido desde la eternidad.[552]

A eso responde santo Tomás[553] que algunos dicen que las almas humanas no existen después de la muerte del cuerpo, y otros mantienen que solamente permanece un intelecto (común); otros, aún, sostienen la doctrina de la reencarnación, y ciertos escritores mantienen que un número infinito en acto es posible en el caso de cosas que no están ordenadas (in his quae ordinem non habent). Santo Tomás, naturalmente, no mantiene por sí mismo ninguna de las tres primeras posiciones; en cuanto a la cuarta, su propia actitud final parece dubitativa. San Buenaventura pudo observar, pues, bastante cáusticamente, que la teoría de la reencarnación es un error

en filosofía y es contraria a la psicología de Aristóteles, mientras que la doctrina de que solamente sobrevive un intelecto común es un error aún peor. En cuanto a la posibilidad de un número infinito en acto, él creía que era una noción errónea, sobre la base de que una multitud infinita no podría ser ordenada y no podría, por lo tanto, estar sometida a la providencia divina, mientras que de hecho todo cuanto Dios ha creado está sometido a su providencia.

Buenaventura estaba, pues, convencido de que puede probarse filosóficamente, contra Aristóteles, que el mundo tuvo un comienzo, y que la idea de creación desde la eternidad supone una «contradicción manifiesta», puesto que, si el mundo fue creado a partir de la nada, tuvo ser después de no-ser (esse post non esse)[554], de modo que no pudo existir desde la eternidad. Santo Tomás responde que los que afirman la creación desde la eternidad no dicen que el mundo fue hecho post nihilum, sino que fue hecho «a partir de la nada», lo cual a lo que se opone es «a partir de algo». Es decir, la idea de tiempo no está en modo alguno implicada en la fórmula «ex nihilo». A ojos de san Buenaventura, ya es bastante malo decir que el mundo sea eterno e increado (un error que puede desaprobarse filosóficamente); pero decir que fue creado eternamente a partir de la nada es hacerse reo de una flagrante contradicción, algo «tan contrario a razón, que yo no habría creído que ningún filósofo, por pequeño que fuera su entendimiento, pudiera afirmarlo».[555]

4.Errores que se siguen de la negación del ejemplarismo y de la Creación.

Si se niega la doctrina del ejemplarismo, y si Dios no creó el mundo, es perfectamente natural concluir que Dios solamente se conoce a Sí mismo, que solamente mueve en tanto que causa final, como objeto de deseo y de amor (*ut desiderátum et amatum*), y que no conoce ninguna cosa particular fuera de Sí mismo[556]. En tal caso, Dios no puede ejercer providencia alguna, al no tener en sí las rationes rerum, las ideas de las cosas, por las que podría conocer a éstas[557]. La doctrina de san Buenaventura es, desde luego, que Dios conoce las cosas distintas de El mismo, pero que las conoce en y a través de Sí mismo, mediante las ideas ejemplares. De no sostener esa doctrina, habría tenido que decir que el conocimiento divino recibe un complemento o perfección de parte de las cosas exteriores a El, es decir, que, en cierto modo, depende de las criaturas. En realidad, Dios es

completamente independiente; son las criaturas las que dependen de Dios, y no pueden conferir perfección alguna al Ser Divino[558]. Pero si Dios está encerrado en Sí mismo, en el sentido de no tener conocimiento alguno de las criaturas y no ejercer ninguna providencia, se sigue que los cambios o movimientos del mundo tienen lugar, o por azar, lo cual es imposible, o por necesidad, según sostenían los filósofos árabes, mediante la determinación por los cuerpos celestes de los movimientos de las cosas de este mundo. Pero, en tal caso, toda la doctrina de las recompensas o castigos desaparece, y, en efecto, en ninguna parte se encontrará que Aristóteles hable de beatitud después de la vida presente[559]. Todas esas conclusiones erróneas se siguen, pues, de la negación del ejemplarismo, y está más claro que nunca que el ejemplarismo es la clave de una metafísica verdadera, y que sin esa clave el filósofo cae inevitablemente en errores al tratar de temas metafísieos.

5.Semejanza de las criaturas a Dios, analogía.

De la doctrina del ejemplarismo se sigue que hay alguna semejanza entre las criaturas y Dios; pero hemos de distinguir diversas clases de semejanza (similitudo) para llegar a obtener una idea correcta de la relación de las criaturas a Dios, de modo que se evite el panteísmo, por un lado, y la independencia del mundo, por el otro. En el Comentario a las *Sentencias*[560], san Buenaventura dice que similitudo puede significar una concordancia de dos cosas en una tercera (y en ese caso él la llama similitudo secundum univocationem), o puede significar la semejanza de una cosa a otra sin concordancia alguna en otra tercera, y es en ese sentido en el que se dice que la criatura es una semejanza de Dios. En la misma conclusio (ad 2) distingue la similitudo univocationis sive participationis, y la similitudo imitationis et expressionis, y procede a observar que la primera no conviene a la relación entre las criaturas y Dios, porque no hay término común alguno (*quia nihil est commune*, es decir, porque no hay nada común a Dios y a las criaturas). Lo que san Buenaventura quiere decir es que Dios y las criaturas no participan en el ser, por ejemplo, unívocamente (precisamente en el mismo sentido), porque, en tal caso, la criatura sería Dios, tendríamos un panteísmo. La criatura es una imitación de Dios, de la idea de ella misma en Dios, y Dios expresa externamente la idea en la criatura finita. Así pues, cuando san Buenaventura rechaza la similitudo participationis debemos entender que «participatio» quiere decir aquí participación en algo común a Dios y

las criaturas en sentido unívoco, en un tertium commune, según él lo expresa.

Puede objetarse que si no hay nada común entre Dios y las criaturas, no puede haber semejanza; pero la comunidad que san Buenaventura desea excluir es la comunidad unívoca, a la que él opone la analogía. La semejanza de la criatura a Dios o de Dios a la criatura (exemplaris ad exemplatum) es una especie de analogía, y la otra es la de proportionalitas (habitudo duorum ad dúo), que existe entre series de cosas que pertenecen a géneros diferentes, aunque en el caso de la relación entre las criaturas y Dios es solamente la criatura la que es miembro de una clase genérica. Así, un maestro es a su escuela lo que un piloto es a su navio, puesto que el maestro (y piloto) dirige la escuela (y el navio)[561]. San Buenaventura distingue luego entre proporción en sentido amplio, que incluye la proporcionalidad, y proporción en sentido estricto, que se da entre miembros de la misma clase, números aritméticos, por ejemplo. Desde luego, en ese sentido estricto, no puede existir proporción entre Dios y las criaturas.

Pero aunque san Buenaventura habla de analogía de proporcionalidad, las analogías a las que atiende principalmente son las de semejanza, porque siempre gustaba de encontrar expresiones, manifestaciones, imágenes o vestigia de Dios en el mundo de las criaturas. Así, en el Comentario a las *Sentencias*[562], después de excluir la similitudo per convenientiam omnimodam in natura, que corresponde a las tres personas divinas, cada una de las cuales es idéntica a la Naturaleza divina, y la similitudo per partieipationem alicuius naturae universalis, que es la que puede haber entre hombre y asno, en virtud de su común participación en el genus animal, admite la proporcionalidad, *similitudo secundum proportionalitatem* (y es ahí donde presenta el ejemplo del piloto y el navio), y similitudo per convenientiam ordinis (sicut exemplatum assimilatur exemplari), y procede a discutir esos últimos tipos de analogía, que, como ya se ha dicho, pueden ambos aplicarse a la relación entre las criaturas y Dios.

Toda criatura, dice san Buenaventura, es un vestigium de Dios, y los dos tipos de analogía (la que hay entre el exemplatum y el exemplar y la de proporcionalidad) son aplicables a toda criatura; el primero, en cuanto toda criatura es efecto de Dios y está conformada a Dios a través de la idea divina; el segundo, en cuanto también la criatura produce un efecto, aunque no del mismo modo en que Dios produce el suyo (sicut enim Deus producit suum effectum, sic et agens creatum, licet non omnino, puesto que la criatura no es causa total de su efecto). Pero aunque toda criatura es un vestigium Dei, esa conformidad general de la criatura a Dios es relativamente remota (magis de longinquo); hay otro tipo de semejanza que es más estricto (de proximo) y más expreso, y que solamente tiene aplicación a ciertas criaturas. Todas las criaturas están ordenadas a Dios, pero solamente las criaturas racionales están dirigidas inmediatamente (*immediate*) a Dios, mientras que las criaturas irracionales están dirigidas a Dios mediatamente (*mediante creatura rationali*). Solamente la criatura racional puede conocer a Dios, alabar a Dios y servir a Dios conscientemente, y tiene,

por ello, una mayor conformidad a Dios, una mayor convenientia ordinis, que la criatura irracional. Ahora bien, cuanto mayor es la convenientia ordinis, tanto mayor, más íntima y más expresa es la semejanza o similitudo. Esa semejanza más estricta es llamada por san Buenaventura imago. Así pues, toda criatura es un vestigium Dei, pero solamente la criatura racional es imago Dei, porque se parece a Dios en la posesión de potencias espirituales mediante las cuales puede conformarse más y más a Dios.

Una diferencia similar entre la criatura racional y la irracional puede observarse si consideramos la analogía de proporcionalidad. Con las debidas concesiones y reservas, podemos decir que como Dios es a la criatura, es decir, como la Causa divina es a su efecto, así es la criatura a su efecto, y eso vale de todas las criaturas en la medida en que son agentes activos; pero el efecto considerado es extrínseco al agente, mientras que en el caso de las criaturas racionales, y sólo en el de éstas, hay una proporción intrínseca. En Dios hay una unidad de naturaleza en una trinidad de personas, y en el hombre hay una unidad de esencia con una trinidad de potencias que están ordenadas unas a otras, en una relación que se asemeja de algún modo a las relaciones en Dios (quasi eonsimili modo se habentium, sicut se habent personae in divinis). San Buenaventura no pretende que podamos probar la doctrina de la Trinidad mediante la luz natural de la razón a partir de una consideración de la naturaleza humana, porque él niega la posibilidad de toda prueba filosófica estricta del misterio, sino más bien que, guiados por la luz de la fe, podemos encontrar una analogía trinitaria en la naturaleza racional humana. Como la naturaleza divina es a las tres personas divinas, así (quasi eonsimili modo) es la naturaleza o esencia humana a sus tres potencias. Es esa una semejanza «expresa» de proporción, y en razón de ello se llama también al hombre «imagen» de Dios. La palabra «expresa» significa que la Santísima Trinidad se ha expresado a sí misma, se ha manifestado a Sí misma en cierto grado, en la constitución de la naturaleza humana, y está claro que, para san Buenaventura, la analogía de semejanza (es decir, la del exemplatum al exemplar) es más fundamental que la analogía de proporcionalidad, pues la segunda se trata en función de la primera, y no tiene ningún significado o valor concreto aparte de aquélla.

De ese modo san Buenaventura puede ordenar la jerarquía del ser según la proximidad o lejanía de la semejanza de la criatura a Dios. El mundo de las cosas puramente sensibles es el vestigium o umbra Dei, aunque también aquí encuentra san Buenaventura analogías de la Trinidad; es el liber seriptus forinsecus. Cuando es considerado por un filósofo natural que no es más que filósofo natural, es simplemente natura: un hombre así no sabe leer el libro de la naturaleza, que no es para él vestigium Dei, sino algo considerado por razón de sí mismo y sin referencia alguna a Dios[563]. La creación racional se encuentra por encima de la creación puramente sensible, y es imago Dei, imagen de Dios en un sentido especial. Pero la frase «imagen de Dios» tiene una amplia aplicación, porque cubre no solamente la

substancia natural de los hombres y de los ángeles, sino también aquella semejanza sobrenatural que es el resultado de la posesión de la gracia. El alma que está en gracia es imagen de Dios en un sentido más elevado que aquel en que lo es la esencia puramente natural del hombre, y el alma en el cielo, cuando goza de la visión beatífica, es imagen de Dios en un sentido todavía más profundo. Hay, pues, muchos grados de analogía, de semejanza a Dios, y cada grado debe ser visto a la luz del Verbo, que es la imagen consubstancial del Padre y el ejemplar de toda la creación, reflejado en las criaturas según diversos grados de «expresión». Podemos notar no solamente la constante integración de filosofía y teología, sino también el hecho de que los diversos grados de semejanza están en estrecha relación con la vida intelectual y espiritual del hombre. El ascenso a Dios por parte del individuo supone un volverse desde la umbra, o puro vestigium, contemplada por los sentidos, del liber seriptus forinsecus, a la reflexión interior de la imago Dei, el liber seriptus intrinseeus, en obediencia al precepto de san Agustín de ir dentro de sí mismo, y, últimamente, a la contemplación de Dios en sí mismo, el exemplar en el exemplatum. El hecho de que san Buenaventura no trata la teología y la filosofía en compartimientos estancos, le faculta para vincular su visión del universo a la vida mística y ascética, y para merecer así el nombre de pensador específicamente cristiano.

6.¿Es este mundo el mejor mundo posible?

¿Es este mundo, que refleja tan admirablemente al Creador divino, el mejor de todos los mundos posibles? Debemos distinguir ante todo dos cuestiones distintas. ¿Podría Dios haber hecho un mundo mejor que éste? ¿Podría Dios haber hecho este mundo mejor de lo que es? San Buenaventura contesta a la primera pregunta que Dios podría haber hecho un mundo mejor que éste, creando esencias más nobles, y que tal cosa no puede ser negada sin limitar el poder de Dios. En cuanto a la segunda pregunta, todo depende de lo que entendamos por «mundo» y por «mejor». Si nos referimos a las substancias que van a constituir el mundo, ¿qué es lo que se pregunta? ¿Si Dios pudo hacer substancias mejores, en el sentido de hacerlas esencialmente más nobles, es decir, substancias de tipo superior, o si Dios pudo hacerlas accidentalmente mejores, sin dejar de pertenecer a su propia clase? Si lo que se pregunta es lo primero, entonces la respuesta es que Dios pudo ciertamente cambiar las substancias en otras más nobles, pero que entonces el mundo no sería el mismo, y Dios no haría

mejor este mundo. Si lo que se pregunta es lo segundo, entonces la respuesta es que Dios pudo hacer mejor este mundo. Para poner un ejemplo: si Dios cambiase un hombre en ángel, el hombre dejaría de ser hombre, y Dios no haría mejor al hombre; pero Dios pudo hacer mejor a un hombre aumentando su capacidad intelectual y sus cualidades morales[564]. Además, si bien Dios pudo hacer mejores a este hombre o a este caballo, debemos hacer otra distinción si se pregunta si Dios pudo o no hacer mejor al hombre como tal, en el sentido de colocarle en mejores condiciones. Absolutamente hablando, pudo; pero si se tiene en consideración el propósito por el que Dios ha colocado al hombre en esas condiciones o le ha permitido estar en esas condiciones, puede muy bien ser que no pudiera hacer al hombre mejor. Por ejemplo, si Dios hubiese hecho que todos los hombres le sirvieran bien, habría hecho al hombre mejor, desde un punto de vista abstracto; pero si se considera el propósito por el que Dios ha permitido al hombre servirle bien o mal, no habría hecho al hombre mejor privándole de su libre albedrío. Finalmente, si alguien pregunta por qué, si Dios pudo haber hecho o podría hacer mejor el mundo, no lo ha hecho o no lo hace así, la única respuesta que puede darse es que así lo quiso El, y que El conoce la razón (*solutio non potest dari nisi haee, quia voluit, et rationem ipse novit*).[565]

CAPÍTULO XXVIII
SAN BUENAVENTURA.
— IV: LA CREACIÓN MATERIAL

1.Composición hilemórfica de todas las criaturas.

San Buenaventura aceptó de su maestro, Alejandro de Hales, la doctrina de la composición hilemórfica de todas las criaturas, es decir, la doctrina de que todas las criaturas están compuestas de materia y forma. Por «materia» entendía, naturalmente, en ese contexto, el principio de potencialidad en el sentido más amplio, y no «materia» en el sentido en que la materia se opone al espíritu. «La materia, considerada en sí misma, no es ni espiritual ni corpórea, y, por eso, es en sí misma indiferente a la recepción de una forma espiritual o de una forma corpórea; pero como la materia nunca existe por sí misma, aparte de una forma determinada, y como, una vez unida con una forma material o con una forma espiritual, es corpórea o espiritual respectivamente, se sigue que la materia actualmente presente en una substancia corpórea es específicamente distinta de la que hay en una substancia espiritual.»[566] La «materia» puede ser considerada de más de una manera. Si se la considera desde el punto de vista de la privación (per privationem), abstrayéndola de todas las formas, sean substanciales o accidentales, debe admitirse que es esencialmente la misma en todas las criaturas, «porque si cualquier clase de materia se separa de todas las formas y de todos los accidentes, no se verá en absoluto diferencia alguna». Pero si se considera la materia «analógicamente» (secundum analogiam), es decir, como potencialidad, como una base para las formas, debe hacerse una distinción. En cuanto la materia se considera como proporcionando una base para la forma simplemente en el aspecto del ser (in ratione entis), es esencialmente la misma tanto en las criaturas materiales como en las espirituales, puesto que tanto las criaturas espirituales como las materiales existen y subsisten, y se puede considerar su existencia por sí misma, sin proceder a considerar el modo preciso en que existen o la clase de cosas que son. Ese es el modo en que el metafísico considera la materia, y así, a los ojos del metafísico, la materia es similar en la creación material y en la espiritual. Pero si la materia se considera simplemente en su relación al movimiento en sentido amplio, es decir, entendido como cambio, entonces no es lo mismo en las criaturas que no pueden recibir cambio substancial o

recibir formas corpóreas y en las criaturas que pueden sufrir cambio substancial y recibir formas corpóreas, aunque puede ser considerada como analógicamente similar, en cuanto que los ángeles son susceptibles de, por ejemplo, influencia divina. Es el filósofo natural, o physicus, el que considera la materia de ese modo.

Sin entrar en ulteriores distinciones hechas por san Buenaventura, y sin tratar de juzgar su doctrina, puede decirse que su enseñanza sobre la composición hilemórfica de todas las criaturas consiste en que la materia es el principio de la potencialidad como tal. Tanto las criaturas espirituales como las criaturas materiales son seres dependientes, seres que no existen por sí mismos, de modo que si se considera la potencialidad con abstracción de toda forma, viéndola como coprincipio del ser, se puede decir que es esencialmente la misma en unas y otras, como lo hace el metafísico. El filósofo natural considera los cuerpos y se interesa por la materia, no por su esencia abstracta, sino como existente en un tipo particular de ser, en una relación concreta a una determinada clase de forma, a la forma material; y la materia, considerada a esa luz, no se encuentra en los seres espirituales. Se puede, desde luego, objetar que si la materia, en tanto que existe concretamente, como unida a la forma, es y sigue siendo de especies diferentes, debe haber algo en la materia misma que la haga de especies diferentes, de modo que su similaridad en los órdenes creados material y espiritual no puede ser más que analógica; pero san Buenaventura admite que la materia no existe nunca actualmente aparte de la forma, y se limita a afirmar que si se la considera, como puede ser considerada, en abstracción de toda forma, como mera potencialidad, entonces puede decirse justamente que es esencialmente la misma. Si los ángeles tienen en sí un elemento de potencialidad, de posibilidad, como lo tienen, deben poseer materia, porgue la materia, considerada en sí misma, es simplemente posibilidad o potencia. Unicamente en el Ser que es Acto puro, sin potencia o posibilidad alguna, no hay materia.

2.La individuación.

¿Es la materia el principio de individuación? Algunos pensadores, dice san Buenaventura[567], lo han mantenido así, apoyándose en palabras de Aristóteles, pero es muy difícil ver cómo lo que es común a todos puede ser la causa principal de la distinción, de la individualidad. Por el contrario, decir que la forma es el principio de individuación y postular una forma individual, además de la forma de la especie, es ir a parar al extremo opuesto y olvidar que toda forma creada puede tener otra igual a

ella. Es mejor sostener que la individuación resulta de la unión actual de materia y forma, mutuamente ajustadas por la unión misma. Los sellos se hacen por diferentes impresiones en cera, y sin la cera no habría pluralidad de sellos, pero sin las diferentes impresiones la cera no se convertiría en una pluralidad. Semejantemente, la materia es necesaria para que haya distinción y multiplicidad, número, pero la forma es también necesaria, porque la distinción y la multiplicación presuponen la constitución de una substancia mediante los elementos que la componen. Que una substancia individual sea algo definido, de una especie definida, se debe a la forma; qué sea ese algo, se debe principalmente a la materia, por la cual la forma adquiere una posición en el espacio y en el tiempo. «Individuación» denota principalmente algo substancial, una substancia compuesta de materia y forma, pero también denota algo que puede ser considerado un accidente, a saber, el número. «Individualidad» (idiscretio individuales) denota dos cosas: individuación, que resulta de la unión de los dos principios, materia y forma, y, en segundo lugar, distinción de las demás cosas, que es el origen del número; pero el primer sentido, el de individuación, es el más fundamental.

La personalidad (discretio personalis) aparece cuando la forma unida a la materia es una forma racional, y añade, pues, a la individualidad la dignidad de naturaleza racional, que ocupa el lugar más alto entre las criaturas creadas y no está en potencia para una forma substancial más elevada. Pero hay algo más que se necesita para que se constituya la personalidad, a saber, que en el suppositum no pueda haber otra naturaleza de mayor eminencia y dignidad, es decir, que la naturaleza racional posea *actualem eminentiam en el suppositum*. (En Cristo, la naturaleza humana, aunque perfecta y completa, no posee actualem eminentiam, y no es, por lo tanto, persona.) «Debemos decir, pues, que así como la individualidad resulta de la existencia de una forma natural en la materia, la personalidad resulta de la existencia de una naturaleza noble y supereminente en la substancia.»[568]

Como san Buenaventura atribuye materia, es decir, una materia espiritual, a los ángeles, puede admitir una pluralidad de ángeles individuales dentro de una misma especie, sin verse obligado a postular, como santo Tomás, tantas especies angélicas como ángeles hay. Las Escrituras nos muestran algunos ángeles cumpliendo funciones similares, y eso arguye una similaridad en su ser, y, por otra parte, el «amor de caridad» también pide la multiplicidad de ángeles dentro de una misma especie.[569]

3.La luz.

En la creación corpórea hay una forma substancial que todos los cuerpos poseen: la forma de luz[570]. La luz fue creada el primer día de la creación, tres días antes de la producción del sol, y es corpórea, en opinión de san Buenaventura, aunque san Agustín interpretó que significaba la creación angélica. Propiamente hablando no es un cuerpo, sino la forma de un cuerpo, la primera forma substancial, común a todos los cuerpos y principio de la actividad de éstos, y las diferentes especies de cuerpos forman una jerarquía de grados según su participación mayor o menor en la forma de luz. Así, los «empíreos» se encuentran en un extremo de la escala, mientras que la tierra se encuentra en el otro, en el extremo inferior. De ese modo, el tema de la luz, tan caro a la tradición agustiniana, y que se remonta hasta Plotino y hasta la comparación hecha por Platón entre la Idea de Bien y el sol, encuentra un lugar destacado en la filosofía de san Buenaventura.

4.Pluralidad de formas.

Evidentemente, si san Buenaventura sostiene que la luz es una forma substancial poseída por todos los cuerpos, debe afirmar también que puede haber una pluralidad de formas substanciales en una misma substancia. El no encontró dificultad alguna en afirmar tal cosa, puesto que consideraba la forma como aquello que prepara al cuerpo para la recepción de otras y más altas perfecciones. Mientras que para santo Tomás la forma substancial era limitativa y definidora, de modo que no puede haber más de una forma substancial en un mismo cuerpo, para san Buenaventura la forma remite, por así decirlo, a algo más elevado, y, más que redondear y limitar al cuerpo, le prepara para nuevas posibilidades y perfecciones. En el In Hexaémneron llega a afirmar[571] que es una locura (insanum) decir que la forma final se añada a la materia prima sin que haya algo que sea una disposición para recibirla o que esté en potencia para ella, es decir, sin que haya alguna forma intermediaria; y gustaba de trazar un paralelo entre el orden de la gracia y el de la naturaleza. Así como el don de conocimiento dispone para el don de sabiduría y no es anulado por el don de sabiduría, y así como los dones no anulan las virtudes, así también una forma predispone para una forma más alta, y esta última, cuando es recibida, no expulsa a la primera, sino que la corona.

5.*Rationes seminales*.

Había que esperar que san Buenaventura, que seguía abiertamente la senda de la tradición agustiniana, aceptase la doctrina de las rationes seminales, especialmente siendo así que dicha doctrina acentúa la obra del Creador y disminuye la independencia de los agentes naturales, aunque no fue una doctrina más «científica», en el sentido moderno de la palabra, en el caso de san Buenaventura que en el caso de san Agustín. Para ambos hombres, lo que la exigía era la exégesis de las Escrituras, o, más bien, una filosofía construida sobre los datos de la revelación más un motivo extra, en el caso de san Buenaventura, a saber, el que había sido sostenida por su gran predecesor, el filósofo cristiano par excellence, que estuvo dotado a la vez con el sermo sapientiae y con el sermo scientiae. «Creo que esa posición debe ser mantenida, no solamente porque la razón nos inclina a ella, sino también porque la autoridad de Agustín, en su Comentario literal al Génesis, la confirma.»[572]

San Buenaventura mantuvo, pues, una cierta latitatio formarum de las cosas en la materia; pero se negó a aceptar la opinión de que las formas de las cosas que aparecen en el tiempo estuviesen originariamente en la materia en un estado «actual», como un cuadro cubierto por un paño, de modo que el agente particular se limitara a descubrirlas, como el hombre que retira del cuadro el paño y deja aparecer la pintura. Según esa opinión, formas contrarias, que se excluyen mutuamente, habrían estado juntas al mismo tiempo en el mismo sujeto, lo cual es imposible. Tampoco acepta san Buenaventura la opinión de que Dios es la única causa eficiente en la educción de las formas, porque eso significaría que Dios crea todas las formas, del modo en que crea el alma humana racional, y que el agente secundario, en realidad, no hace nada en absoluto, siendo así que está claro que su actividad contribuye realmente algo al efecto. La segunda de las dos opiniones desestimadas reduciría o suprimiría por completo la actividad del agente creado, y la primera la reduciría a un mínimo; san Buenaventura no está dispuesto a aceptar ninguna de las dos. El prefiere la opinión que «parece haber sido la de Aristóteles, y es comúnmente mantenida ahora por los doctores en filosofía y en teología», la de que «casi todas las formas naturales, las formas corpóreas al menos, tales como las formas de los elementos y las formas de los mixtos, están contenidas en la potencia de la materia y son llevadas a actualización (educuntur in actum) mediante la acción de un agente particular». Pero eso puede entenderse de dos maneras. Puede significar que la materia tiene a la vez la potencia para recibir la forma y la inclinación a cooperar en la producción de la forma y que la forma a producir está en el agente particular como en su principio original y eficiente, de modo que la educción de la forma tiene lugar por la multiplicación de la forma del agente, como una vela encendida puede encender multitud de velas; o puede significar que la materia contiene la forma a ser educida, no solamente como aquello en lo que, y, en cierta medida, por lo que es producida la forma, sino además

como aquello a partir de lo cual es producida, aunque en el sentido de que está concreada con la materia y en la materia como una forma no actual, sino virtual. En la primera hipótesis no puede decirse que las formas sean creadas por el agente, puesto que no proceden de la nada, no obstante lo cual una nueva forma sería de algún modo producida. En la segunda hipótesis no se produce ninguna nueva esencia o quididad, sino que la forma que existía en potencia, virtualmente, es reducida a acto, recibe una nueva dispositio. Así pues, la segunda hipótesis atribuye al agente creado menos que la primera, ya que el agente creado se limita a hacer que lo que anteriormente existía de un modo exista ahora de otro modo, mientras que en la primera hipótesis el agente creado produciría algo positivamente nuevo, aun cuando no fuese por vía de producción a partir de la nada. Si un jardinero cuida los rosales de modo que los capullos puedan florecer en rosas, hace ciertamente algo, pero menos de lo que haría si tuviera que producir un rosal a partir de otra forma vegetal. Así pues, san Buenaventura, deseoso de no atribuir ni siquiera una similitud de potencia creadora a un agente creado, elige la hipótesis que asigna menos a la acción del agente creado y más a la acción del creador.

Las formas que son educidas estuvieron, pues, originalmente en la materia en un estado virtual. Esas formas virtuales son las rationes seminales. Una ratio seminalis es una potencia activa existente en la materia, y es la esencia de la forma a educir, que se encuentra con ésta en la relación del *esse ineompletum al esse eompletum*, o del *esse in potentia al esse in aetu*[573]. La materia es, pues, un seminarium o semillero en el que Dios creó en estado virtual las formas corpóreas que debían ser sucesivamente educidas de ella. Eso tiene aplicación no solamente a las formas de las cosas inorgánicas, sino también a las almas de los animales irracionales y de las plantas. Huelga decir que san Buenaventura es consciente de que la actividad de agentes particulares es necesaria para el nacimiento de un animal, pero no está dispuesto a admitir la teoría traducianista, según la cual el alma de un nuevo animal es producida por «multiplicación» del alma del padre, aunque sin disminución alguna de parte de ésta, puesto que tal teoría implica que una forma creada puede producir una forma similar a partir de la nada[574]. Lo que ocurre es que los animales padres actúan sobre lo que ellos mismos han recibido, el principio seminal, y éste es una potencia activa que contiene en germen la nueva alma, aunque la actividad de los padres es necesaria para que lo virtual pueda convertirse en actual. San Buenaventura escoge así una vía media entre atribuir demasiado poco, o nada, al agente creado, y atribuirle lo que a él le parecía excesivo, pues su principio general es que mientras Dios produce las cosas a partir de la nada, un agente creado solamente puede producir algo que ya existiese en potencia, es decir, según él lo entiende, en un estado virtual[575]. Pero sería inútil buscar una descripción y explicación exacta de las rationes seminales y su modo de operar, puesto que la teoría se basa parcialmente en la autoridad y parcialmente en un razonamiento filosófico a priori, no en la observación empírica o en la experimentación científica.

CAPÍTULO XXIX
SAN BUENAVENTURA.
— V: EL ALMA HUMANA

1.Unidad del alma humana.

Acabamos de ver que, según san Buenaventura, las almas de los animales son producidas seminaliter; pero, desde luego, eso no tiene aplicación en el caso del alma humana, que es producida inmediatamente por Dios, creada por Dios a partir de la nada. El alma humana es imagen de Dios, llamada a la unión con Dios, y, por ello (propter dignitatem), su producción quedó adecuadamente reservada a Dios por Dios mismo. Ese modo de razonar supone una teología, pero san Buenaventura argumenta también que, como el alma humana es inmortal, incorruptible, su producción sólo puede ser efectuada por aquel Principio que por Sí mismo posee vida y perpetuidad. La inmortalidad del alma humana implica en dicha alma una «materia» que no pueda ser un elemento en un cambio substancial; pero la actividad de los agentes creados se limita a operar sobre materia transmutable, y la producción de una substancia con materia inmutable sobrepasa la capacidad de dichos agentes. De ahí se sigue que la teoría traducianista debe ser rechazada, aun cuando san Agustín se inclinase a ella ocasionalmente, porque pensaba que permitía explicar la transmisión del pecado original.[576]

¿Qué es lo que Dios crea? San Buenaventura responde que el alma entera, y no solamente la facultad racional. Hay una sola alma en el hombre, dotada de las facultades racional y sensitiva, y esa alma es lo que Dios crea. El cuerpo estaba contenido seminaliter en el cuerpo de Adán, el primer hombre, y se transmite por medio del semen, pero eso no significa que el cuerpo tenga un alma sensitiva, educida de la potencia de la materia y distinta del alma racional creada e infusa. El semen contiene, es verdad, no solamente la superfluidad del alimento del padre, sino también algo de su humiditas radicalis, de modo que en el embrión hay, antes de la infusión del alma, una disposición activa hacia el acto de la sensación, una especie de sensibilidad incoada; pero esa disposición es una disposición a cumplir el acto de sensación mediante la potencia del alma, una vez infundida ésta: al ser el embrión completamente animado por la infusión del alma, aquella sensibilidad incoada cesa, o, mejor, es subsumida bajo la actividad del alma, que es el principio de sensación lo

mismo que el principio de intelección. En otras palabras, san Buenaventura tiene buen cuidado de mantener la continuidad de la vida y la realidad de la paternidad al mismo tiempo que evita toda partición del alma humana en dos.[577]

2.Relación del alma al cuerpo.

El alma humana es la forma del cuerpo: san Buenaventura utiliza la doctrina aristotélica contra los que sostienen que las almas de todos los hombres son una sola substancia. «El alma racional es el acto y entelequia del cuerpo humano; por lo tanto, como los cuerpos humanos son distintos, las almas racionales que perfeccionan esos cuerpos han de ser también distintas»[578]; el alma es una forma existente, viviente, inteligente, dotada de libertad[579]. Está totalmente presente en cada parte del cuerpo, según la enseñanza de san Agustín, que san Buenaventura aprueba como preferible a la teoría de que el alma está primordialmente presente en una parte determinada del cuerpo, el corazón, por ejemplo. «Porque es la forma de todo el cuerpo, está presente en todo el cuerpo; porque es simple, no. está presente en parte aquí y en parte allí; porque es el principio motor suficiente (motor sufficiens) del cuerpo, no tiene situación particular alguna, no está presente en un punto o en una parte determinados.»[580]

Pero aunque san Buenaventura acepta la definición aristotélica del alma como forma del cuerpo, su tendencia general es de carácter platónico y agustiniano, pues insiste en que el alma humana es una substancia espiritual, compuesta de forma espiritual y materia espiritual. No basta con decir que en el alma hay una composición de *ex quo est* y *quod est*, puesto que el alma puede obrar y padecer, mover y ser movida, y eso arguye la presencia de «materia», el principio de la pasividad y de la mutabilidad, aunque esa materia trascienda la extensión y la corruptibilidad, pues es materia espiritual y no corpórea[581]. Puede parecer que esa doctrina contradice la admitida simplicidad del alma humana, pero san Buenaventura indica[582] que «simplicidad» tiene varios significados y grados. Así, «simplicidad» puede hacer referencia a ausencia de partes cuantitativas, y el alma es simple en ese sentido, en comparación con las cosas corpóreas; o puede hacer referencia a ausencia de partes constitutivas, y, en ese sentido, el alma no es simple. Pero el punto principal consiste en que el alma, aunque forma del cuerpo y principio motor de éste, es también mucho más que eso, y puede subsistir por sí misma y es hoe aliquid, aunque

como un hoe aliquid que es parcialmente pasivo y mutable, debe tener en sí una materia espiritual. La doctrina de la composición hilemórfica del alma humana está, así, calculada para asegurar su dignidad y su capacidad de subsistencia aparte del cuerpo.

Si el alma está compuesta de forma y materia espiritual, se sigue que es individuada por sus propios principios[583]. Pero, si es así, ¿por qué está unida al cuerpo, si es una substancia espiritual por derecho propio? La respuesta es que el alma, aunque sea una substancia espiritual, está constituida de tal modo que no solamente puede informar un cuerpo, sino que tiene además inclinación natural a hacerlo así. Inversamente, el cuerpo, aunque también compuesto de materia y forma, tiene un appetitus a ser informado por el alma. La unión de ambos es así para perfección de uno y otro, y no es en detrimento del cuerpo ni del alma[584]. El alma no existe simplemente, ni siquiera primariamente, para mover el cuerpo[585], sino para gozar de Dios; sin embargo, sólo ejerce sus potencialidades plenamente al informar el cuerpo, y algún día, con la resurrección se reunirá al cuerpo. Aristóteles ignoraba eso, y no debemos sorprendernos por ello, pues, «un filósofo cae necesariamente en algún error si no es ayudado por la luz de la fe».[586]

3.Inmortalidad del alma humana.

La doctrina de la composición hilemórfica del alma humana facilita la prueba de su inmortalidad, puesto que san Buenaventura no vincula el alma al cuerpo tan estrechamente como la doctrina aristotélica; pero su prueba favorita es la basada en la consideración del fin último del alma (ex consi der atione finis). El alma anhela la perfecta felicidad («un hecho que nadie duda, a menos que su razón esté enteramente pervertida»). Pero nadie puede ser perfectamente feliz si teme perder lo que posee; al contrario, es ese miedo lo que hace desgraciado. Así pues, como el alma tiene un deseo natural de perfecta felicidad, el alma debe ser naturalmente inmortal. Esa prueba presupone, desde luego, la existencia de Dios, y la posibilidad de alcanzar la felicidad perfecta, así como la existencia de un deseo natural de felicidad humana; pero fue la prueba favorita de san Buenaventura por su carácter espiritual, por su conexión con el movimiento del alma hacia Dios: es para él la ratio principalis, el argumento principal.[587]

De un modo bastante similar, san Buenaventura argumenta[588] a partir de la

consideración de la causa formal, a partir de la naturaleza del alma como imagen de Dios. Puesto que el alma ha sido hecha para el logro de la felicidad, que consiste en la posesión del bien supremo, Dios, el alma debe ser capaz de poseer a Dios (*capaxDei*), y debe, pues, estar hecha a su imagen y semejanza. Pero no estaría hecha a semejanza de Dios si fuese mortal. Por lo tanto, el alma debe ser inmortal. Igualmente (argumentando ex parte materiae), Buenaventura declara que la forma del alma racional es de tal dignidad que hace al alma semejante a Dios, con el resultado de que la materia que está unida a esa forma (es decir, la materia espiritual) encuentra su satisfacción y complemento en la unión con esa forma, y debe ser asimismo inmortal.

San Buenaventura presenta otros argumentos, tal como el que se toma de la necesidad de sanciones en una vida ulterior[589], y de la imposibilidad de que Dios lleve al bueno a frustración. Buenaventura argumenta que iría contra la justicia divina el que lo que ha sido bien hecho tienda hacia el mal y hacia la frustración. Ahora bien, según toda doctrina moral, un hombre debe morir antes que cometer una injusticia. Pero si el alma fuese mortal, entonces toda su adhesión a la justicia, encomiada por todos los filósofos morales, iría a parar a la nada, y eso es contrario a la justicia divina. De un carácter más aristotélico son los argumentos tomados de la capacidad que el alma tiene de reflexionar sobre sí misma y sobre su actividad intelectual, que no depende intrínsecamente del cuerpo, para probar su superioridad sobre la materia corpórea y su ineorruptibilidad[590]. Pero aunque la argumentación aristotélica sea probablemente más aceptable para nosotros, en cuanto presupone menos cosas y no implica una teología, a ojos de san Buenaventura las pruebas más convincentes eran las tomadas de san Agustín o basadas en la línea de pensamiento agustiniana, especialmente la que parte del deseo de beatitud. La prueba agustiniana basada en la aprehensión y asimilación por el alma de la verdad eterna, aparece también en san Buenaventura[591], pero no como un potissimus modus de probar la inmortalidad del alma. Esa cualificación se reserva para las argumentaciones basadas en el deseo de beatitud.

Si se objetase a san Buenaventura que ese tipo de prueba presupone el deseo de unión con Dios, es decir, de beatitud en sentido pleno, y que ese deseo solamente se elicita bajo la acción de la gracia, y pertenece por lo tanto al orden sobrenatural y no al orden de la naturaleza, que es el objeto de estudio del filósofo, el santo respondería sin duda que él no tenía la más ligera intención de negar la obra de la gracia o su carácter sobrenatural, pero que, por otra parte, el verdadero filósofo considera el mundo y la vida humana tal como son, y que uno de los datos es precisamente el deseo de completa felicidad. Aun cuando ese deseo implique la operación de la gracia, es un dato de la experiencia, y puede, pues, ser tomado en cuenta por el filósofo. Si el filósofo no puede explicarlo sin recurrir a la teología, eso no hace sino probar una vez más su principio de que ninguna filosofía puede ser satisfactoria si no es iluminada por la luz de la fe. En otras palabras, mientras el «tomista» elimina sistemáticamente de los datos de la experiencia todo lo que sabe que es sobrenatural,

y entonces, como filósofo, considera la «naturaleza» que queda después de aquella eliminación, san Buenaventura, y los que filosofan según su modelo, comienzan por la naturaleza en el sentido de «lo dado». Es indudable que la gracia no es algo «dado» en el sentido de visible o aprehensible con certeza por la sola razón, pero algunos de sus efectos se dan en la experiencia, y el filósofo debe tenerlos en cuenta, aunque no pueda explicarlos sin hacer referencia a la teología. El método de santo Tomás y el método de san Buenaventura son, pues, diferentes, y no se les puede meter a la fuerza en un mismo molde sin distorsionar a uno de ellos.

4.Falsedad del monopsiquismo averroísta.

Todo lo que se ha dicho sobre el alma humana implica la individualidad de ésta, pero san Buenaventura conocía perfectamente la interpretación averroísta de Aristóteles y argumentó explícitamente contra ella. Averroes sostenía que tanto el intelecto activo como el pasivo sobreviven a la muerte, y, fuera lo que fuera lo que pensase el propio Aristóteles, su comentador, Averroes, mantenía indudablemente que dichos intelectos no son individuales a cada hombre, no son partes o facultades de los hombres individuales, sino substancias unitarias, inteligencias cósmicas. Pero semejante posición es no solamente herética y contraria a la religión cristiana, sino también contraria a la razón y a la experiencia[592]. Es contraria a la razón, puesto que está claro que el alma intelectual es una perfección del hombre como hombre, y los hombres difieren unos de otros, son personas individuales, en tanto que hombres y no solamente en tanto que animales, como sería el caso si el alma racional fuese numéricamente una en todos los hombres. Es contraria a la experiencia, puesto que la experiencia enseña que hombres diferentes tienen pensamientos diferentes. Y no vale decir que esa diferencia de pensamientos procede simplemente de la diversidad de las species en las imaginaciones de los diferentes hombres, es decir, que es solamente la imaginación perecedera, alimentada por los sentidos, lo que es diferente en individuos diferentes; no vale decir tal cosa porque los hombres difieren en ideas, por ejemplo, de las virtudes, que no están fundadas en la percepción sensible y que no son abstraídas de las species imaginativas. Tampoco es un buen argumento, desde el punto de vista de san Buenaventura, decir que el alma intelectual es independiente del cuerpo y no puede, por lo tanto, ser individuada por éste, porque el alma no es individuada por el cuerpo, sino por la unión de sus dos principios constitutivos, la forma espiritual y la materia espiritual.

5.Conocimiento de los objetos sensibles y de los primeros principios lógicos.

En cuanto al contenido del conocimiento anímico de objetos sensibles, éste depende de la percepción sensible, y san Buenaventura coincide con Aristóteles en que el alma no forma a partir de sí misma conocimiento ni species de los objetos sensibles: el intelecto humano es creado en estado de «desnudez», y depende de los sentidos y de la imaginación[593]. El objeto sensible actúa sobre el órgano sensitivo y produce entonces una species sensible, que a su vez actúa sobre la facultad sensitiva, y entonces tiene lugar la percepción. Se advertirá que san Buenaventura, al admitir un elemento pasivo en la sensación, se aparta de la enseñanza de san Agustín; pero al mismo tiempo afirma que la facultad de sensación o potencia sensitiva del alma juzga el contenido de la sensación, por ejemplo, que eso es blanco: la recepción pasiva de la species es atribuida primariamente al órgano, y la actividad del juicio lo es a la facultad[594]. Tal juicio no es, desde luego, un juicio reflexivo, sino más bien una toma de conciencia espontánea; pero es posible porque la facultad de sensación es la facultad sensitiva de un alma racional, porque es el alma quien comunica al cuerpo el acto de la sensación[595]. Las sensaciones separadas, por ejemplo, de color y contacto, son unificadas por el «sensorio común» y conservadas en la «imaginación», que no es lo mismo que la «memoria», si ésta se entiende en el sentido de recordatio o rememoración voluntaria[596]. Finalmente, los intelectos activo y pasivo, trabajando en cooperación, abstraen la species de la imaginación. Los intelectos activo y pasivo no son dos potencias, una de las cuales pueda operar sin la otra, sino que son dos «diferencias» de una misma facultad intelectual del alma. Podemos ciertamente decir que el intelecto activo abstrae y el intelecto pasivo recibe, pero san Buenaventura cualifica esa fórmula mediante la afirmación de que el intelecto pasivo tiene el poder de abstraer la especie y juzgarla, aunque sólo con la ayuda del intelecto activo, mientras que el intelecto activo depende, en cuanto a su actividad de conocimiento, de la información del intelecto pasivo por la species. Hay, en realidad, solamente un acto completo de intelección, y los intelectos activo y pasivo cooperan en ese acto de un modo inseparable.[597]

Está, pues, claro, aparte de diversos «agustinismos», como la negativa a establecer una distinción real entre las facultades del alma, que la doctrina de san Buenaventura sobre el modo en que adquirimos nuestro conocimiento de los objetos sensibles se aproxima, más o menos estrechamente, a la teoría aristotélica. San Buenaventura admite que el alma, por lo que hace al conocimiento de tales objetos, es originariamente una *tabula rasa*[598], y no concede lugar alguno a las ideas innatas. Además, su negación de las ideas innatas tiene también aplicación a nuestro conocimiento de los primeros principios. Algunos han dicho que esos principios son innatos en el intelecto activo, aunque adquiridos por lo que respecta al intelecto

pasivo; pero tal teoría no está de acuerdo ni con las palabras de Aristóteles ni con la verdad. Porque si esos principios fueran innatos en el intelecto activo, ¿por qué no podría comunicarlos al intelecto pasivo sin la ayuda de los sentidos, y por qué no los conoce éste desde siempre? Una versión modificada del innatismo consiste en que los principios son innatos en su forma más general, mientras que las conclusiones o aplicaciones particulares son adquiridas, pero con tal opinión sería difícil mostrar por qué un niño no conoce los primeros principios en su forma general. Además, incluso ese innatismo modificado está en contradicción tanto con Aristóteles como con san Agustín. San Buenaventura consideraba sin duda que una teoría en cuya negación coinciden Aristóteles y san Agustín no puede ser verdadera. No queda, pues, sino decir que los principios son innatos solamente en el sentido de que el intelecto está dotado de una luz natural que le capacita para aprehender los principios en su universalidad cuando ha adquirido conocimiento de las oportunas species o ideas. Por ejemplo, nadie sabe lo que es un todo o una parte hasta que ha adquirido la species o idea en dependencia de la percepción sensible, pero una vez que un hombre ha adquirido la idea, la luz del intelecto le capacita para aprehender el principio de que el todo es mayor que la parte[599]. En este punto, pues, san Buenaventura está de acuerdo con santo Tomás.

6.Conocimiento de las realidades espirituales.

Pero aunque no tengamos conocimiento innato alguno de los objetos sensibles y sus esencias o de los primeros principios, lógicos o matemáticos, de ahí no se sigue que nuestro conocimiento de realidades puramente espirituales sea adquirido mediante la percepción sensible. «Dios no es conocido por medio de una semejanza tomada de los sentidos»[600], sino más bien por la reflexión del alma sobre sí misma. El alma no tiene una visión intuitiva de Dios, de la esencia divina, en esta vida, pero está hecha a imagen de Dios y está orientada hacia Dios en deseo y voluntad, de modo que su reflexión sobre su propia naturaleza y sobre la dirección de la voluntad, capacita al alma para formarse la idea de Dios sin recurrir al mundo sensible externo. En ese sentido, la idea de Dios es «innata», aunque no lo es en el sentido de que cada hombre tenga desde siempre un conocimiento de Dios claro, explícito y exacto. La dirección de la voluntad, su deseo de felicidad completa, es efecto de la acción divina misma, y la reflexión sobre ese deseo manifiesta al alma la existencia del objeto del deseo, al que, en verdad, ya conocía en una especie de vaga conciencia, aunque no

necesariamente en una idea explícita. «El conocimiento de esa verdad [la existencia de Dios] es innato en la mente racional, en tanto que la mente es imagen de Dios, por cuya razón tiene un apetito, y un conocimiento, y una memoria natural de El, a imagen del cual ha sido hecha y hacia el cual naturalmente tiende, para poder encontrar su beatitud en El.»[601] El conocimiento de Dios es de diversas modalidades: Dios tiene un conocimiento comprehensivo de sí mismo; los bienaventurados le conocen claramente (clare et perspicué); nosotros le conocemos parcialmente y de un modo recóndito (*ex parte et in aenigmaté*), con un conocimiento que está contenido implícitamente en el conocimiento que cada alma tiene de que no ha existido siempre y ha de haber tenido un comienzo.[602]

También el conocimiento de las virtudes debe ser «innato», en el sentido de no derivado de la percepción sensible. Un hombre injusto puede saber lo que es la justicia; pero evidentemente no puede conocer la justicia mediante la presencia de ésta en su alma, puesto que no la posee, ni puede conocerla por abstracción a partir de la especie sensible, puesto que no se trata de un objeto de los sentidos ni tiene semejanza alguna en el mundo de los sentidos. No puede tampoco conocerla a través de sus efectos, puesto que no podría reconocer los efectos de la justicia a menos que supiese previamente qué es la justicia, así como no se pueden reconocer los efectos de la actividad de un hombre como efectos de la actividad de ese hombre a menos que se conozca previamente a ese hombre[603]. Debe haber, pues, algún conocimiento innato o a priori de las virtudes. ¿En qué sentido es innato ese conocimiento? No hay idea innata (species innata) en el sentido de una idea clara o una semejanza intelectual de la virtud que se dé en el alma desde siempre; pero está presente al alma una luz natural por la que el alma puede reconocer la verdad y la rectitud, y está igualmente presente una afección o inclinación de la voluntad. El alma conoce, pues, qué es la rectitud, y qué es la afección o inclinación de la voluntad, y de ese modo reconoce lo que es la rectitudo affectionis. Como esa rectitudo es la caridad, el alma conoce lo que es la caridad, aunque no posea actualmente la virtud de la caridad.[604]

Así pues, el conocimiento de las virtudes es innato en un sentido muy parecido a aquel en que es innato el conocimiento de Dios, no como una idea o especie explícita innata, sino en el sentido de que el alma tiene en sí misma todo el material que necesita para formar la idea explícita, sin que le sea necesario recurrir al mundo sensible. La idea innata de san Buenaventura es idea innata virtualmente. Desde luego, hay una gran diferencia entre nuestro conocimiento de las virtudes y nuestro conocimiento de Dios, porque mientras nunca podemos aprehender en esta vida la esencia de Dios, nos es posible aprehender la esencia de las virtudes. Sin embargo, el modo de llegar al conocimiento de las virtudes y el modo de llegar al conocimiento de Dios son similares, y podemos decir que el alma posee un conocimiento innato de los principios necesarios para su conducta. Conoce, por reflexión sobre sí misma, qué es Dios, qué es el miedo, qué es el amor, y, por lo tanto, conoce lo que es temer y amar a Dios[605]. Si alguien se opone a lo dicho citando las palabras del Filósofo,

nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, la respuesta es que dichas palabras deben entenderse como referidas únicamente a nuestro conocimiento de los objetos sensibles, o a la adquisición de ideas que pueden formarse por abstracción a partir de las especies sensibles. [606]

7.Iluminación.

Pero aunque san Buenaventura no admita que los primeros principios referentes al mundo que nos rodea, o incluso que los primeros principios de la conducta estén implícitos desde siempre en la mente, o sean infundidos en ésta desde fuera, aparte de cualquier actividad de parte de la misma mente, no se sigue de ahí que esté dispuesto a pasarse sin la doctrina agustiniana de la iluminación; al contrario, considera que ésta es una de las verdades cardinales de la metafísica.

La verdad es la adaequatio rei et intellectus[607], que supone un objeto conocido y un intelecto cognoscente. Para que la verdad en ese sentido, la verdad aprehendida, pueda existir, se requieren ciertas condiciones, tanto de parte del objeto como de parte del sujeto: inmutabilidad, de parte de aquél, e infalibilidad, de parte de éste[608]. Pero si san Buenaventura se muestra dispuesto a hacer suyas de ese modo las palabras del Theaetetus, exigiendo esas dos condiciones para que pueda existir la cognitio certitudinalis, o conocimiento cierto, se tiene que enfrentar necesariamente con problemas similares a aquéllos con los que se enfrentaron Platón y san Agustín, puesto que ningún objeto creado es estrictamente inmutable y todo objeto sensible es perecedero, mientras que la mente humana no es por sí misma infalible respecto a ninguna clase de objeto. La mente debe, pues, recibir ayuda desde el exterior, y, naturalmente, san Buenaventura recurre a la teoría agustiniana de la iluminación, que se recomendaba a sí misma a sus ojos, no solamente porque san Agustín la había defendido, sino también porque subrayaba a la vez la dependencia del intelecto humano respecto de Dios y la actividad de Dios en el interior del alma humana. Para san Buenaventura, se trataba de una verdad epistemológica y una verdad religiosa, algo que podía ser establecido como una conclusión necesaria del estudio de la naturaleza y requisitos de la certeza, y también algo en lo que podía meditarse provechosamente en sentido religioso. En realidad, para san Buenaventura, la vida intelectual y la vida espiritual eran propiamente inseparables.

La mente humana está sometida al cambio, a la duda, al error, y los fenómenos de

que tenemos experiencia y que conocemos son también mutables. Por otra parte, es un hecho indudable que la mente humana posee certezas y sabe que las posee, y que aprehendemos esencias y principios inmutables. Pero solamente Dios es inmutable, y eso significa que la mente humana es ayudada por Dios, y que el objeto de su conocimiento cierto se ve como de algún modo radicado en Dios, como existiendo en las rationibus aeternis o ideas divinas. Pero nosotros no aprehendemos esas ideas divinas directamente, en sí mismas, y san Buenaventura advierte, con san Agustín, que seguir la doctrina platónica es abrir la puerta al escepticismo, puesto que si el único conocimiento cierto es el conocimiento directo de los arquetipos o ejemplares eternos, y no tenemos conocimiento directo de esos arquetipos, la conclusión necesaria es que la mente humana no puede alcanzar la verdadera certeza[609]. Por el contrario, no basta con decir que la ratio aeterna influye en la mente sólo en el sentido de que la mente cognoscente alcanza no el principio eterno mismo, sino solamente la influencia de éste, como un habitus mentir, porque éste sería a su vez creado y sometido a las mismas condiciones de la mente, de la cual es una disposición[610]. Las rationes aeternae, pues, deben ejercer una acción reguladora directa sobre la mente humana, aunque sin llegar a ser vistas ellas mismas. Ellas son las que mueven a la mente y la dirigen en sus juicios ciertos, capacitándola para que aprehenda las verdades ciertas y eternas en los órdenes especulativo y moral, y a que formule juicios ciertos y verdaderos a propósito incluso de objetos sensibles: es su acción (que es la iluminación divina) lo que capacita a la mente para aprehender las esencias inmutables y estables en los fluyentes y cambiantes objetos de la experiencia. Eso no significa que san Buenaventura contradiga ahora la aprobación que había dado a la doctrina de Aristóteles acerca de nuestro conocimiento del mundo sensible, pero significa que considera que dicha doctrina es insuficiente. Es, sin duda, verdad que sin la percepción sensible nunca conoceríamos objetos sensibles, y que el intelecto abstrae; pero la iluminación divina, la acción directa de la ratio aeterna, es necesaria para que la mente vea en el objeto el reflejo de la ratio inmutable, y sea capaz de hacer un juicio infalible referente al mismo. La percepción sensible es necesaria para que puedan surgir nuestras ideas de los objetos sensibles, pero la estabilidad y necesidad de nuestros juicios concernientes a dichos objetos son debidas a la acción de las rationes aeternae, puesto que ni los objetos sensibles de nuestra experiencia son inmutables ni las mentes que los conocen son infalibles por sí mismas. Las especies oscuras (obtenebratae) de nuestra mente, afectadas por la oscuridad de los phantasmata, son iluminadas para que la mente conozca. «Porque si tener verdadero conocimiento significa saber que una cosa no puede ser de otro modo, es necesario que sólo Dios pueda causar nuestro conocer, El, que conoce la verdad y tiene la verdad en sí mismo.»[611] Así pues, es mediante la ratio aeterna como el alma juzga de todas las cosas que conocemos por los sentidos [612]

En el *Itinerarium Mentis in Deum*[613], san Buenaventura describe cómo los objetos sensibles exteriores producen una semejanza de ellos mismos (similitudo),

primeramente en el medio, y, después, a través del medio, en el órgano del sentido y en el sentido interior. El sentido particular, o la facultad de sensación que actúa mediante el sentido particular, juzga que ese objeto es blanco, o negro, o comoquiera que sea, y el sentido interno juzga que es agradable, bello, o lo inverso. La facultad intelectual, volviéndose hacia la species, pregunta por qué el objeto representado es bello, y juzga que es bello porque posee ciertas características. Pero ese juicio implica una referencia a una idea de belleza que es estable e inmutable, no limitada por el espacio y el tiempo. Es aquí donde aparece la iluminación divina, para explicar el juicio en su aspecto inmutable y supratemporal, por referencia a la ratio aeterna directriz y reguladora, no para sustituir ni para anular la obra de los sentidos o la actividad de la abstracción. Todos los objetos sensibles que son conocidos entran en la mente a través de las tres operaciones psíquicas de la apprehensio, la oblectatio y la diiudicatio, pero esta última operación, para ser verdadera y cierta, debe ser un juicio hecho a la luz de las rationes aeternae.

Ahora bien, como ya hemos visto, las rationes aeternae son ontológicamente identificadas, y son de hecho idénticas, con el Verbo divino. Se sigue de ahí que es el Verbo quien ilumina a la mente humana. Aquel Verbo que «ilumina a todo hombre que viene a este mundo». «Cristo es el maestro interior, y ninguna verdad es conocida sino por medio de El, no porque El hable como nosotros hablamos, sino porque nos ilumina interiormente... El está íntimamente presente a cada alma, y por sus clarísimas ideas resplandece sobre las oscuras ideas de nuestras mentes.»[614] Nosotros no tenemos visión alguna del Verbo de Dios, y aunque la luz está tan íntimamente dentro de nosotros, es invisible, inaccessibilis: sólo podemos razonar su presencia basándonos en la observación de sus efectos[615]. Así pues, la enseñanza de san Buenaventura no supone un ontologismo, ni en su doctrina de la iluminación ni en su interpretación de san Agustín. La doctrina de san Buenaventura completa el abstraccionismo aristotélico y la negación del carácter propiamente innato incluso de los primeros principios con un tono y matiz peculiar no aristotélico, agustiniano. Es verdad que abstraemos, pero no podemos captar lo inteligible y estable meramente a través de la abstracción, sino que además necesitamos la iluminación divina; es verdad que podemos alcanzar un conocimiento de los principios morales mediante la reflexión interior, pero no podríamos aprehender su carácter inmutable y necesario sin la acción reguladora y directriz de la luz divina. Aristóteles no vio eso, no supo ver que no podemos conocer plenamente a las criaturas a menos que las veamos como exemplata del exemplar divino, de modo que no podemos formarnos juicios ciertos acerca de ellas sin la luz del Verbo divino, o Ratio Aeterna. Ejemplarismo e iluminación están estrechamente vinculados, y el verdadero metafísico reconoce ambas cosas: Aristóteles no reconoció ninguna de las dos.

8.El ascenso del alma a Dios.

El alma tiene solamente cuatro facultades: las potencias vegetativa y sensitiva, el intelecto y la voluntad. Pero san Buenaventura distingue diversos «aspectos» del alma, y, en particular, del intelecto o mente, según los objetos a los que se dirige su atención, y según el modo en que se dirige. Sería, pues, un error suponer que entendía la ratio, el intellectus, la intelligentia, y el apex mentís o synderesis scintilla[616], como diferentes facultades del alma: dichas palabras denotan más bien diferentes funciones del alma racional en su camino de ascenso desde las criaturas sensibles a Dios. En el Comentario a las Sentencias[617], san Buenaventura dice expresamente que la división de la razón en ratio inferior y ratio superior no es una división en facultades diferentes: es una división en officia y dispositiones, lo que es algo más que una división en aspectos (aspectus). La razón inferior es la razón dirigida a los objetos sensibles, la razón superior es la razón dirigida hacia los objetos inteligibles, es decir, que los términos «inferior» y «superior» hacen referencia a diferentes funciones u officia de la misma facultad. Pero hay que añadir algo más, y es que la razón al dirigirse a los inteligibles se refuerza y vigoriza, mientras que, dirigida a los sensibles, se debñita y empequeñece, de modo que, aunque hay solamente una ratio, la distinción entre razón superior y razón inferior corresponde no sólo a funciones diferentes, sino también a disposiciones diferentes de una misma razón.

Las etapas del ascenso del alma no necesitan aquí una gran elaboración, ya que están más relacionadas con la teología mística y ascética que con la filosofía en el sentido que nosotros le damos; pero como están relacionadas con la filosofía, según la entiende san Buenaventura, no estará de más tocarlas muy brevemente, por cuanto ilustran la tendencia del santo a integrar filosofía y teología del modo más íntimo posible. Siguiendo las huellas de san Agustín y de los Victorinos, Buenaventura esboza las etapas ascendentes de la vida del alma, etapas que corresponden a distintas potencialidades del alma y la conducen de la esfera de la naturaleza a la de la gracia. Empezando por la potencia sensitiva del alma (sensualitas), san Buenaventura muestra cómo el alma puede ver en los objetos sensibles vestigia Dei, al contemplar las cosas sensibles primeramente como efectos de Dios, luego como cosas en las que Dios está presente, para retirarse entonces, con san Agustín, dentro de sí mismo y contemplar su constitución y sus potencias naturales como imagen de Dios. Entonces nos muestra a la inteligencia contemplando a Dios en las facultades del alma renovadas y elevadas por la gracia, capacitada para ello por el Verbo de Dios. En esa etapa, sin embargo, el alma contempla aún a Dios en su imagen, que es el alma misma, aunque elevada por la gracia; y puede proceder aún más lejos, a la contemplación de Dios supra nos, primero como Ser, luego como el Bien. El Ser es bueno, y la contemplación de Dios como el Ser, la perfección del ser, conduce al reconocimiento del Ser como el Bien, como diffusivum sui, y, por tanto, a la

contemplación de la Santísima Trinidad. Más allá, no puede ya llegar el intelecto: más allá se encuentra la luminosa oscuridad de la contemplación mística y del éxtasis, el apex affectus que llega más allá que la mente. No obstante, la voluntad es una facultad del alma humana, y, aunque saliendo de la substancia del alma, no es un accidente distinto, de modo que decir que el afecto de la voluntad llega más lejos que el intelecto es simplemente decir que el alma se une a Dios por el amor tan íntimamente que la luz derramada sobre ella la ciega. Ya no puede haber sino una etapa más alta, reservada para la vida futura, y es la visión de Dios en el cielo.

9.San Buenaventura como filósofo de la vida cristiana.

Se recordará que los tres puntos cardinales de la metafísica son, para san Buenaventura, la creación, el ejemplarismo y la iluminación. Su sistema metafísico constituye así una unidad en la que la doctrina de la creación revela el mundo como procedente de Dios, creado a partir de la nada y enteramente dependiente de Dios, mientras que la doctrina del ejemplarismo revela el mundo de las criaturas como estando con Dios en la relación de la imitación al modelo, del exemplatum al exemplar, y la doctrina de la iluminación traza el camino de regreso del alma a Dios, por vía de contemplación de las criaturas sensibles, de sí misma, y, finalmente, del ser perfecto. La acción divina es siempre subrayada. La creación a partir de la nada puede ser probada, como también la presencia y actividad de Dios en las criaturas, y especialmente en el alma misma. La acción de Dios entra en la aprehensión de toda verdad cierta, y aun cuando, para el establecimiento de las etapas más elevadas del ascenso del alma se necesitan los datos de la teología, hay en cierto sentido una continuidad de la acción divina, con una intensidad creciente. Dios opera en la mente de cada hombre cuando éste alcanza la verdad, pero en esa etapa la actividad de Dios no lo es todo, el hombre es también activo mediante el uso de sus potencias naturales; en las etapas más elevadas la acción de Dios aumenta progresivamente, hasta que, en el éxtasis, Dios toma posesión del alma, y la actividad intelectual del hombre queda cesante.

Puede, pues, llamarse a san Buenaventura el filósofo de la vida cristiana, que emplea tanto la razón como la fe para producir su síntesis. Esa integración de razón y fe, de filosofía y teología, se acentúa por el puesto que concede a Cristo, la Palabra de Dios. Así como la creación y el ejemplarismo no pueden ser adecuadamente entendidos aparte del reconocimiento de que es a través del Verbo como todas las

cosas son creadas, y que lo que todas las criaturas reflejan es el Verbo, la imagen consubstancial del Padre, así la iluminación, en sus diversas etapas, no puede ser tampoco adecuadamente entendida sin el reconocimiento de que es el Verbo quien ilumina a todo hombre, la Palabra de Dios que es la puerta por la que el alma entra en Dios, por encima de sí misma, el Verbo que, a través del Espíritu Santo al que Él ha enviado, inflama el alma y la lleva más allá de las limitaciones de sus ideas claras hasta la unión extática. Finalmente, es el Verbo de Dios quien nos muestra al Padre y nos abre la visión beatífica en el cielo. Cristo es, en efecto, el *medium omnium scientiarum*[618] tanto de la metafísica como de la teología, porque aunque el metafísico como tal no puede llegar al conocimiento del Verbo mediante el uso de su razón natural, no puede formar juicios verdaderos y ciertos sin la iluminación del Verbo, aun cuando no tenga conciencia alguna de ello, y además su ciencia es incompleta y viciada por su mismo carácter incompleto, a menos que sea coronada por la teología.

CAPÍTULO XXX SAN ALBERTO MAGNO

1.Vida y actividad intelectual.

Alberto Magno había nacido en 1206 en Lauingen, Suabia, pero abandonó Alemania para estudiar artes en Padua, donde ingresó en la orden de predicadores en 1223. Después de haber enseñado teología en Colonia y otros lugares, recibió el doctorado en París en 1245, y tuvo allí a santo Tomás de Aquino entre sus discípulos, de 1245 a 1248. En este último año regresó a Colonia, acompañado por Tomás, para establecer allí la casa de estudios dominicana. Su obra puramente intelectual se vio interrumpida por tareas administrativas que le fueron encomendadas. Así, de 1254 a 1257 fue provincial de la provincia de Germania, y, desde 1260 hasta 1262, obispo de Ratisbona. También ocuparon su tiempo visitas a Roma y la predicación de una cruzada en Bohemia, pero parece ser que eligió Colonia como lugar habitual de residencia. Desde Colonia partió para París, en 1277, con la finalidad de defender las opiniones de Tomás de Aquino (muerto en 1274), y fue en Colonia donde murió, el 15 de noviembre de 1280.

Está bastante claro por sus escritos y actividades que Alberto Magno fue un hombre de amplios intereses y simpatías intelectuales, y habría sido en verdad sorprendente que un hombre de ese tipo ignorase el auge del aristotelismo en la Facultad de Artes de París, especialmente cuando él era perfectamente consciente de las tensiones y preocupaciones que causaban las nuevas tendencias. Como hombre de mentalidad abierta y fácil simpatía intelectual, no era de los que podían adoptar una actitud intransigentemente hostil ante el nuevo movimiento, aunque, por otra parte, no le faltaban tampoco fuertes simpatías por la tradición neoplatónica y agustiniana. Así pues, al mismo tiempo que adoptaba elementos aristotélicos para incorporarlos a su filosofía, retuvo mucho de la tradición agustiniana y no aristotélica, y su filosofía exhibe las características de una etapa de transición en el camino de aquella más plena incorporación del aristotelismo que fue conseguida por su gran discípulo, santo Tomás de Aquino. Además, al ser primordialmente un teólogo, Alberto no podía sino ser muy sensible a los importantes puntos en que el pensamiento aristotélico choca con la doctrina cristiana, y aquella aceptación acrítica e indiscriminada de Aristóteles que llegó a ponerse de moda en una parte de la Facultad de Artes, era imposible para él. No debe sorprendernos, en efecto, que, aunque compusiese paráfrasis a muchas de

las obras lógicas, físicas (por ejemplo, a la Física y al De Cáelo et Mundo), metafísicas y éticas (Etica Nicomaquea, Política) de Aristóteles, no dudase en señalar errores cometidos por el Filósofo, y publicase un De unitate intellectus, contra Averroes. Su intención patente y declarada al componer sus paráfrasis era la de hacer Aristóteles inteligible a los latinos, y lo que se propuso fue simplemente hacer una presentación objetiva de las opiniones de Aristóteles; pero al criticar a Aristóteles tuvo que mostrar algo de sus propias ideas, aunque sus comentarios fuesen en su mayor parte paráfrasis y explicaciones impersonales de las obras del Filósofo.

No ha sido posible determinar con algún grado de exactitud las fechas de los escritos de san Alberto, ni siquiera el orden en que los publicó, pero parece que la publicación de su Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo y la de la Summa de Creaturis son anteriores a su publicación de las paráfrasis de las obras de Aristóteles. Publicó también Comentarios a los libros del Pseudo-Dionisio. El De unitate intellectus parece haber sido compuesto después de 1270, y la Summa Theologiae, que puede ser una compilación debida a otras manos, quedó sin terminar.

No se puede pasar en silencio un notable aspecto de los intereses y actividades de Alberto Magno, su interés por las ciencias físicas. En vena de ilustrado, insistió en la necesidad de la observación y el experimento en tales materias, y en sus obras De vegetalibus y De animalibus presenta los resultados de sus propias observaciones, junto con ideas de escritores anteriores. A propósito de su descripción de los árboles y las plantas, observa que lo que escribe es el resultado de su propia experiencia, o que lo ha tomado de autores de los que sabe que confirmaron sus ideas mediante la observación, porque en tales materias solamente la experiencia puede proporcionar certeza[619]. Sus especulaciones son con frecuencia muy sensatas, como cuando, en oposición a la idea de que la tierra al sur del ecuador es inhabitable, afirma que lo contrario es probablemente verdadero, aunque el frío en los polos puede ser tan excesivo que no permita la vida. Pero si hay allí animales vivientes debemos suponer que poseen pieles suficientemente espesas para que les protejan contra el clima, y que esas pieles son probablemente de color blanco. En cualquier caso, es irrazonable suponer que la gente que viva en la parte inferior de la tierra «se caiga» fuera de ésta, puesto que el término «inferior» es sólo relativo a nosotros[620]. Naturalmente, san Alberto confía muy grandemente en las opiniones, observaciones y conjeturas de sus predecesores; pero frecuentemente apela a su propia observación, a lo que personalmente ha advertido respecto a los hábitos de las aves migratorias, o a la naturaleza de las plantas, por ejemplo, y da muestras de un robusto sentido común, como cuando declara que las argumentaciones a priori en favor de la tesis de la inhabitabilidad de la zona «tórrida» no pueden pesar más que el hecho evidente de que algunas tierras que sabemos que están habitadas se encuentran en dicha zona. Igualmente, al hablar del «halo» o arco iris lunar[621], observa que según Aristóteles ese fenómeno se da solamente dos veces cada cincuenta años, mientras que él mismo y otros lo han observado dos veces en un solo año, de modo que en esa materia

Aristóteles debió hablar de oídas, y no por experiencia. En todo caso, cualquiera que sea el valor que puedan tener las conclusiones particulares a que llega san Alberto, lo que es notable es su espíritu de curiosidad y su confianza en la observación y el experimento, que ayudan a diferenciarle de tantos escolásticos de épocas posteriores. Podemos decir incidentalmente que ese espíritu de investigación y de amplitud de intereses intelectuales le acerca especialmente a Aristóteles, puesto que también éste era consciente del valor de la investigación empírica en materias científicas, aunque discípulos suyos tardíos acogiesen todas sus afirmaciones como incuestionables y careciesen de aquel espíritu investigador y de aquella multiplicidad de intereses.

2.Filosofa y teología.

San Alberto Magno tiene perfectamente clara la distinción entre teología y filosofía, y también entre la teología que toma por base los datos de la revelación y la teología que es obra de la sola razón natural, y pertenece a la filosofía metafísica. Así, la metafísica teológica trata de Dios como primer Ser (secundum quod substat proprietatibus entis primí), mientras que la teología trata de Dios como conocido por la fe (secundum quod substat attributis quae per fidem attribuuntur). Además, el filósofo opera bajo la influencia de la luz general de la razón, concedida a todos los hombres, y por la cual ve los primeros principios, mientras que el teólogo opera a la luz sobrenatural de la fe, mediante la cual recibe los dogmas revelados[622]. San Alberto siente, pues, poca simpatía por los que niegan o empequeñecen la filosofía, ya que él no solamente hace uso de la dialéctica en el razonamiento teológico, sino que reconoce a la filosofía en sí misma como una ciencia independiente. Contra quienes afirman que es equivocado introducir el razonamiento filosófico en la teología, él admite que dicho razonamiento no puede ser primordial, puesto que un dogma se prueba tamquam expriori, es decir, el teólogo muestra que el dogma ha sido revelado, y no es una conclusión de argumentaciones filosóficas; pero añade que las argumentaciones filosóficas pueden ser de verdadera utilidad, aunque secundaria, cuando se tratan objeciones presentadas por filósofos hostiles; y habla de gentes ignorantes que gustan de atacar de todas las maneras el empleo de la filosofía, y que son como «brutos animales que blasfeman de aquello que ignoran»[623]. Incluso en la Orden de predicadores había oposición a la filosofía y al estudio de una ciencia tan «profana», y uno de los mayores servicios prestados por san Alberto Magno consistió en promover el estudio y la utilización de la filosofía dentro de su propia Orden.

3.Dios.

La doctrina de san Alberto Magno no constituye un sistema homogéneo, sino más bien una mezcla de elementos aristotélicos y neoplatónicos. Por ejemplo, san Alberto apela a Aristóteles cuando presenta una prueba de la existencia de Dios basada en el movimiento[624], y argumenta que una cadena infinita de principia es imposible y contradictoria, puesto que en realidad no habría un principium. El primum principium o primer principio, por el hecho mismo de que es el primer principio, debe tener existencia por sí mismo, y no recibida de otro: su existencia (esse) debe ser su substancia y esencia[625]. Es el Ser Necesario, sin mezcla alguna de contingencia o de potencia, y san Alberto muestra también que es inteligente, viviente, omnipotente, libre, etc., de tal modo que es su propia inteligencia; que en el conocimiento de Dios por Sí mismo no hay distinción entre sujeto y objeto; que su voluntad no es algo distinto de su esencia. Finalmente, distingue cuidadosamente a Dios, el primer Principio, del mundo, para lo cual observa que ninguno de los nombres que atribuimos a Dios puede ser predicado de Este en su sentido propio. Si, por ejemplo, llamamos a Dios substancia, no es porque Dios caiga dentro de la categoría de substancia, sino porque está por encima de todas las substancias y de la entera categoría de substancia. Semejantemente, el término «ser» se refiere propiamente a la idea general abstracta de ser, que no puede ser predicada de Dios[626]. En fin, es más exacto decir de Dios que sabemos lo que no es, que decir que sabemos lo que es[627]. Puede decirse, pues, que en la filosofía de san Alberto Magno se describe a Dios, en la línea de Aristóteles, como primer Motor inmóvil, como Acto puro, y como Intelecto que se conoce a sí mismo; pero, en la línea de Dionisio Areopagita, se subraya que Dios trasciende de todos nuestros conceptos y de todos los nombres que predicamos de El.

4.La Creación.

Esa combinación de Aristóteles y el Pseudo-Dionisio salvaguarda la trascendencia divina y es el fundamento de una doctrina de la analogía; pero cuando pasa a describir la creación del mundo, san Alberto interpreta a Aristóteles según la doctrina de los Peripatetici, es decir, según lo que, en realidad, eran interpretaciones neoplatónicas. Así, san Alberto utiliza las palabras fluxus y emanado (fluxus est

emanado formae a primo fonte, qui omnium formarum est fons et origó)[628], y sostiene que el primer principio (intellectus universaliter agens) es la fuente de la que fluye la segunda inteligencia, que ésta es la fuente de la que fluye la tercera inteligencia, etc. De cada inteligencia subordinada deriva su propia esfera, hasta que la tierra viene al ser. Ese esquema general (san Alberto ofrece varios esquemas particulares sacados de «los antiguos») puede parecer contrario a la trascendencia y a la inmutabilidad divinas, así como a la actividad creadora de Dios; pero san Alberto no piensa, desde luego, que Dios sea aminorado por el proceso de emanación, ni que experimente cambio alguno, e insiste en que una causa subordinada solamente opera en dependencia de la causa superior, y con la ayuda de ésta, de modo que el proceso entero debe ser referido últimamente a Dios. Ese proceso se presenta como una difusión gradual, de bondad, o bien como una difusión graduada de luz. Sin embargo, está claro que en esa representación de la creación san Alberto se inspira mucho más en el Liber de Causis, en los neoplatónicos y en los aristotélicos neoplatonizantes, que en el Aristóteles histórico; y, por otra parte, no parece haber advertido que la noción neoplatónica de emanación, aunque no estrictamente panteísta, puesto que Dios no deja de ser distinto de todos los demás seres, no está plenamente a tono con la doctrina cristiana de la creación libre a partir de la nada. No pretendo sugerir ni por un momento que san Alberto intentase sustituir la doctrina cristiana por el proceso de emanación neoplatónico; es más bien que él trató de expresar aquélla en términos, de éste, sin advertir, al parecer, las dificultades implicadas en tal tentativa.

San Alberto se aparta de la tradición agustiniano-franciseana al sostener que la razón no puede demostrar con certeza la creación del mundo en el tiempo, es decir, que el mundo no fuese creado desde la eternidad[629]; y también al negar que los ángeles y el alma humana estén compuestos de materia y forma, sin duda porque pensaba la materia vinculada a la cantidad; pero, por otra parte, acepta la doctrina de las rationes seminales y la de la luz como forma corporeitads. Además, aparte de adoptar doctrinas a veces, del aristotelismo y a veces del agustinismo o neoplatonismo, san Alberto adopta frases de una tradición interpretadas en el sentido de la otra, como cuando habla de ver las esencias a la luz divina, queriendo decir que la razón humana y su operación es un reflejo de la luz divina, un efecto de ésta, pero no que se requiera una especial actividad iluminadora de Dios además de la creación y conservación del intelecto. En general, san Alberto sigue la teoría aristotélica de la abstracción. Pero tampoco aquí pone Alberto su posición completamente en claro, y es dudoso si considera que la distinción entre esencia y existencia es real o conceptual. Teniendo en cuenta que él niega la presencia de materia en los ángeles, y afirma que éstos están compuestos de «partes esenciales», parece razonable suponer que mantenía la teoría de la distinción real, y en ese sentido se expresa ocasionalmente; pero en otras ocasiones habla como si mantuviese la teoría averroísta de la distinción conceptual. Nos es difícil interpretar su pensamiento en éste y en otros puntos por su costumbre de presentar varias teorías diferentes sin una

indicación definida de cuál sea la solución del problema adoptada por él mismo. No siempre está claro hasta qué punto se limita a informar de las opiniones de otros y hasta qué punto se compromete a afirmar por su cuenta las opiniones en cuestión. Es, pues, imposible hablar de un «sistema» acabado de Alberto Magno: su pensamiento es realmente una etapa en la adopción de la filosofía aristotélica como instrumento intelectual para la expresión de la visión cristiana del mundo. El proceso de adoptar y adaptar la filosofía aristotélica fue llevado mucho más adelante por el gran discípulo de san Alberto, santo Tomás de Aquino; pero sería un error exagerar el aristotelismo de este último incluso. Ambos hombres permanecieron en gran medida fieles a la tradición de san Agustín, aunque ambos, san Alberto de una manera incompleta, santo Tomás de una manera más completa, interpretaron a san Agustín según las categorías de Aristóteles.

5.El alma.

San Alberto estaba convencido de que la inmortalidad del alma puede ser demostrada por la razón. Así, en su libro sobre la naturaleza y origen del alma[630], presenta cierto número de pruebas, argumentando, por ejemplo, que el alma trasciende de la materia en sus operaciones intelectuales y tiene en sí misma el principio de tales operaciones, de modo que no puede depender del cuerpo secundum esse et essentiam. Pero no admite que sean válidos los argumentos en favor de la unicidad del intelecto activo en todos los hombres, argumentos que, si fuesen demostrativos, negarían la inmortalidad personal. San Alberto trata el tema no solamente en su De Anima, sino también en una monografía especial, Libellus de unitate intellectus contra Averroem. Después de observar que la cuestión es muy difícil, y que solamente los filósofos expertos, acostumbrados al pensamiento metafísico, pueden tomar parte en la disputa[631], procede a exponer treinta argumentos que los averroístas proponen o pueden proponer para apoyar su pretensión, y observa que son muy difíciles de contestar. No obstante, procede a presentar treinta y seis argumentos contra los averroístas, esboza su propia opinión sobre el alma racional, y entonces contesta por orden[632] a los treinta argumentos de los averroístas. El alma racional es la forma del hombre, de modo que debe multiplicarse en los hombres individuales, y lo que se multiplica numéricamente debe multiplicarse también substancialmente. Así pues, si puede probarse, como puede

probarse, que el alma racional es inmortal, se sigue que las múltiples almas racionales sobreviven a la muerte. Por otra parte, el esse es el acto de la forma final de cada cosa (formae ultimae), y la forma final del hombre es el alma racional. Ahora bien, o los hombres individuales tienen su propio esse separado o no lo tienen. Si se dice que no poseen su propio esse individual, se debe estar dispuesto a admitir que no son hombres individuales, lo cual es patentemente falso; y si se admite que cada hombre tiene su propio esse individual, entonces debe tener también su propia alma racional.

6.Reputación e importancia de san Alberto.

San Alberto Magno gozó de una gran reputación, de la que llegó a disfrutar en vida, y Roger Bacon, que estaba lejos de ser un admirador entusiasta de su obra, nos dice que «lo mismo que Aristóteles, Avicena y Averroes son citados (allegantur) en las escuelas, así también lo es él». Lo que Roger Bacon quiere decir es que san Alberto era citado por su nombre, lo que era contrario a la costumbre entonces en boga de no mencionar por su nombre a escritores vivos, y eso da la medida de la estimación que san Alberto se había ganado. Esa reputación se debió sin duda en gran parte a la erudición del santo y a su multiplicidad de intereses, como teólogo, filósofo, hombre de ciencia y comentador. Tenía un amplio conocimiento de las filosofías árabe y judía, y frecuentemente cita las opiniones de otros autores, de modo que, a pesar de la frecuente indeterminación de su pensamiento y de su expresión, y de sus errores en materias históricas, sus escritos dan la impresión de un hombre de extenso conocimiento que había leído mucho y que se interesaba por muchas líneas de pensamiento. Su discípulo, Ulrico de Estrasburgo, un dominico que desarrolló el lado neoplatónico del pensamiento de san Alberto, le llamó «la maravilla y milagro de nuestro tiempo»[633]; pero, aparte de su devoción a la ciencia experimental, el pensamiento de san Alberto nos interesa primordialmente por su influencia sobre santo Tomás de Aquino, el cual, a diferencia de Ulrico de Estrasburgo, o de Juan de Friburgo, desarrolló el aspecto aristotélico de dicho pensamiento. El maestro, que sobrevivió a su discípulo, conservó devotamente su recuerdo, y se dice que san Alberto, en su ancianidad, acostumbraba a pensar en Tomás en el recuerdo a los difuntos del Canon de la Misa, y derramaba lágrimas al pensar en la muerte del que había sido flor y nata del mundo.

La reputación de san Alberto como hombre erudito y de amplitud de intereses espirituales fue plenamente merecida; pero su mérito principal, como varios

historiadores han notado, consistió en que vio para el Occidente cristiano el tesoro contenido en el sistema de Aristóteles y en los escritos de los filósofos árabes. Al mirar hacia el siglo XIII desde una fecha muy posterior nos sentimos inclinados a contemplar la invasión y la creciente influencia del aristotelismo a la luz de un período posterior, que sacrificó el espíritu a la letra y entendió enteramente mal la mentalidad investigadora del gran filósofo griego, su interés por la ciencia, y la naturaleza problemática y provisional de muchas de sus conclusiones; pero ver a esa luz el siglo XIII es hacerse culpable de anacronismo, porque la actitud de los aristotélicos decadentes de un período posterior no fue la actitud de san Alberto Magno. El Occidente cristiano no poseía, en el orden de la pura filosofía o de la ciencia natural, nada propio que pudiese compararse a la filosofía de Aristóteles y de los árabes. San Alberto reconoció con claridad ese hecho; vio que debía adoptarse una actitud definida ante el aristotelismo, que no podía simplemente dejársele de tener en cuenta, y estaba justamente convencido de que tratar de no tenerle en cuenta sería algo ruinoso y desastroso. Vio también, desde luego, que, en algunos puntos, Aristóteles y los árabes sostenían doctrinas que eran incompatibles con el dogma; pero al mismo tiempo reconoció que no había razón alguna para rechazar enteramente lo que tenía que ser rechazado en parte. Se propuso la tarea de hacer a Aristóteles inteligible a los latinos y mostrar a éstos su valor, a la vez que señalaba sus errores. El que aceptase tal o cual punto, el que rechazase tal o cual teoría, no es tan importante como el hecho de que advirtiese la significación general y el valor del aristotelismo, y seguramente no es necesario ser uno mismo un rígido aristotélico para ser capaz de apreciar sus méritos en ese aspecto. Es un error subrayar la independencia de san Alberto respecto de algunas observaciones científicas de Aristóteles de modo que se pierda de vista el gran servicio que realizó al atraer la atención sobre Aristóteles y al exhibir parte de las riquezas del aristotelismo. El paso de los años produjo indudablemente una cierta infortunada osificación de la tradición aristotélica; pero no se puede censurar por ello a san Alberto Magno. Si se intenta imaginar lo que habría sido la filosofía medieval sin Aristóteles, si se prescinde de la síntesis tomista y de la filosofía de Duns Scoto, si se vacía a la filosofía de san Buenaventura de todos sus elementos aristotélicos, no parece posible considerar la invasión del aristotelismo como un infortunio histórico.

CAPÍTULO XXXI
SANTO TOMÁS DE AQUINO. — I

1.Vida.

Tomás de Aquino nació en el castillo de Roccasecca, no lejos de Nápoles, a finales del año 1224 o comienzos del 1225, hijo del conde de Aquino. A la edad de cinco años fue puesto por sus padres en la abadía benedictina de Monte Cassino, como oblato, y allí hizo sus primeros estudios el futuro santo y doctor, que permaneció en el monasterio desde 1230 hasta 1239, cuando el emperador Federico II expulsó a los monjes. El muchacho volvió a vivir con su familia durante unos meses, y salió luego para la universidad de Nápoles, en el otoño del año últimamente citado, cuando tenía catorce años de edad. En aquella ciudad había un convento de frailes dominicos, y Tomás, atraído por la vida de éstos, ingresó en la orden en el curso del año 1244. Esa decisión no era muy aceptable para su familia, la cual, sin duda, deseaba que Tomás ingresase en la abadía de Monte Cassino, como un primer paso para una brillante carrera eclesiástica, y pudo deberse en parte a esa oposición familiar el que el general de los dominicos resolviese llevarse consigo a Tomás a Bolonia, adonde acudía para un capítulo general, y, luego, enviarle a la universidad de París. Pero Tomás fue raptado por sus hermanos durante el viaje y fue retenido como prisionero en Aquino, durante un año aproximadamente. Su determinación de permanecer fiel a su orden superó la prueba, y pudo seguir su camino hacia París en el otoño de 1245.

Tomás estuvo probablemente en París desde 1245 hasta el verano de 1248, en el que acompañó a Alberto Magno a Colonia, donde éste iba a fundar una casa de estudios (studium generóle) para la orden de predicadores, y donde permaneció hasta 1252. Durante todo ese período, primero en París, después en Colonia, Tomás estuvo en íntimo contacto con san Alberto, que supo reconocer las posibilidades de su discípulo. Es obvio que su gusto por la erudición y el estudio debió de ser grandemente estimulado por el contacto íntimo con un profesor de tal erudición y tan extensa curiosidad intelectual, y sería igualmente difícil suponer que el propósito de san Alberto de utilizar lo que el aristotelismo tuviera de valioso pudiera no ejercer una influencia directa en la mente de su discípulo. Aunque santo Tomás no hubiese aún concebido, en esa temprana fecha, la idea de completar la tarea iniciada por su

maestro, debió recibir al menos una profunda influencia de la abierta mentalidad de éste. Tomás no poseyó la omnímoda curiosidad de su maestro (o quizá sería mejor decir que tuvo un mejor sentido de economía mental), pero poseyó indudablemente mayor capacidad de sistematización, y la combinación de la erudición y la amplitud mental del mayor de los dos hombres y de la fuerza especulativa y la capacidad sintetizadora del más joven no podía por menos de producir espléndidos frutos. Sería santo Tomás quien lograría la expresión de la ideología cristiana en términos aristotélicos y quien utilizaría el aristotelismo como un instrumento de análisis y síntesis filosóficas y teológicas; pero su estancia en París y en Colonia en compañía de

san Alberto fue sin duda un factor de primera importancia en su desarrollo intelectual. Es cosa de menor importancia el que prefiramos considerar el sistema de san Alberto como un tomismo incompleto o no; el hecho principal es que san Alberto Magno fue (mutatis mutandis) el Sócrates de santo Tomás.

En 1252 santo Tomás regresó de Colonia a París y continuó sus estudios. Leyó las Escrituras, como Baccalaureus Biblicus, durante los cursos 1252-1254, y las Sentencias de Pedro Lombardo como Baccalaureus Sententiarius durante los cursos 1254-1256, y al término de dicho período recibió su licenciatura, la licencia o permiso para enseñar en la Facultad de Teología. En el curso del mismo año fue nombrado Magister, y ocupó su cátedra como profesor dominico hasta 1259. Ya hemos hecho mención de la controversia que tuvo lugar a propósito de las cátedras de franciscanos y dominicos en la Universidad. En 1259 santo Tomás se trasladó de París a Italia y enseñó teología en el studium curiae adscrito a la corte pontificia, hasta 1268. Estuvo en Anagni con Alejandro IV (1259-1261), en Orvieto con Urbano IV (1261-1264), en Santa Sabina de Roma (1265-1267) y en Viterbo con Clemente IV (1267-1268). Fue en la corte de Urbano IV donde conoció al famoso traductor Guillermo de Moerbeke, y fue Urbano quien encargó a Tomás que compusiera el Oficio para la festividad del Corpus Christi.

En 1268 santo Tomás regresó a París y enseñó allí hasta 1272, envuelto en las controversias averroístas y en las provocadas por los renovados ataques a las órdenes religiosas. En 1272 fue enviado a Nápoles para establecer un studium generale, y continuó su actividad profesoral hasta 1274, fecha en que el papa Gregorio X le convocó a Lyon, para tomar parte en el concilio. Santo Tomás inició el viaje, pero nunca llegó a su término, porque murió en el camino, el 7 de marzo de 1274, en el monasterio cisterciense de Fossanuova, entre Nápoles y Roma. Tenía cuarenta y nueve años de edad, y dejaba tras de sí una vida consagrada al estudio y a la enseñanza. No había sido una vida de gran actividad o agitación externa, si exceptuamos el incidente de su prisión juvenil, los viajes más o menos frecuentes, y las controversias en que se vio envuelto; pero fue una vida consagrada a la búsqueda y defensa de la verdad, y una vida llena de una profunda motivación espiritual. En algunos aspectos santo Tomás de Aquino se pareció mucho al profesor de leyenda

(hay varias historias que se refieren a sus momentos de abstracción, o, mejor, de concentración, que le distraían enteramente de lo que le rodeaba), pero fue mucho más que un profesor de teología, ya que fue un santo, y, aunque no permitiera a su devoción y amor que se manifestaran en las páginas de sus escritos académicos, sus éxtasis y su unión mística con Dios en sus últimos años testimonian el hecho de que las verdades sobre las cuales escribió fueron las realidades por las cuales vivió.

2.Obras.

El Comentario de santo Tomás a las Sentencias de Pedro Lombardo data probablemente de 1254-1256, el De principiis naturae de 1255, el De Ente et Essentia de 1256, y el De Veritate de 1256-1259. Es posible que las Quaestiones quodlibetales 7, 8, 9, 10 y 11, se compusieran antes de 1259, es decir, antes de que santo Tomás saliera de París para Italia. El In Boethium de Hebdomadibus y el In Boethium de Trinitate se atribuyen también a ese período. Durante su estancia en Italia santo Tomás escribió la *Summa contra Gentiles*, el De Potentia, el Contra errores Graecorum, el De emptione et venditione, y el De regimine principum. A ese respecto pertenecen también cierto número de Comentarios a Aristóteles; por ejemplo, los Comentarios a la Física (probablemente) a la Metafísica, a la Etica Nicomaquea, al De Anima, y a la Política (probablemente). A su regreso a París, donde intervino en las controversias con los averroístas, santo Tomás escribió el De aeternitate mundi contra murmurantes y el De unitate intellectus contra averroístas, el De Malo (probablemente), el De spiritualibus creaturis, el De Anima (es decir, la Quaestio disputata de ese nombre), el De unione Verbi incarnati, así como las Quaestiones quodlibetales 1 al 6 y los Comentarios al *De Causis*, las *Meteorologica*[634] y al *Peri Hermeneias*. Durante su estancia en Nápoles escribió el De mixtione elementorum, el De motu cordis, el *De virtutibus*, y los Comentarios a las obras de Aristóteles *De Cáelo* y *De generatione et corruptione*. En cuanto a la *Summa Theologica* fue compuesta entre 1265 (lo más pronto) y 1273, la Pars Prima en París, la Prima secundae y Secunda Secundae en Italia, y la Tertia Pars en París, entre 1272 y 1273. El Supplementum, constituido con escritos anteriores de santo Tomás, fue añadido por Reginaldo de Piperno, secretario de santo Tomás desde el año 1261. Debemos añadir que Pedro de Auvergne completó el Comentario al De Cáelo y el de la Política (a partir del libro 3, lectio 7), y que debe asignarse a Ptolomeo de Lucca una parte del De regimine principum, del que santo Tomás había escrito solamente el libro primero

y los cuatro primeros capítulos del segundo. El Compendium Theologiae, una obra inacabada, fue un producto de los últimos años de la vida de santo Tomás, pero no es seguro si fue escrito antes o después de su regreso a París en 1268.

De un cierto número de obras atribuidas a santo Tomás sabemos hoy con seguridad que algunas no fueron escritas por él, mientras que aún se duda de la autenticidad de alguna otra, como el De natura verbi intellectus. La cronología que hemos ofrecido anteriormente no es aceptada por todos: monseñor Martín Grabmann y el padre Mandonnet, por ejemplo, asignan algunas obras a períodos diferentes. Acerca de ese tema pueden consultarse las oportunas obras citadas en nuestra bibliografía.

3.Modo de exposición de la filosofía de santo Tomás.

Proponerse ofrecer un esbozo satisfactorio del «sistema filosófico» del más grande de los escolásticos es proponerse una tarea de considerable magnitud. No me parece una cuestión trascendente la de si debe intentarse una exposición sistemática o una exposición genética, puesto que el período de actividad literaria en la vida de santo Tomás de Aquino comprende solamente veinte años, y, aunque hubo modificaciones y algunos desarrollos doctrinales durante ese período, no se trató de un desarrollo tan considerable como en el caso de Platón, y aún menos hubo una sucesión de fases o períodos como en el caso de Schelling[635]. Tratar genéticamente el pensamiento de Platón puede considerarse deseable (aunque, de hecho, por razones de conveniencia y claridad, yo adopté una forma de exposición predominantemente sistemática en el primer volumen de esta obra), y tratar genéticamente el pensamiento de Sehelling es esencial; pero no existe ninguna verdadera razón contra que se presente sistemáticamente el sistema de santo Tomás; al contrario, todas las razones recomiendan esa presentación,

La dificultad consiste más bien en la cuestión de cuál sea la forma precisa que deba tomar la exposición sistemática, y cómo deben interpretarse y subrayarse las partes que componen su contenido. Santo Tomás de Aquino fue un filósofo, y, aunque él distingue las ciencias de la teología revelada y la filosofía, no elaboró de hecho una exposición sistemática de la filosofía por sí misma (incluso en la *Summa contra Gentiles* hay teología), de modo que el método de exposición no se encuentra ya decidido por el santo mismo.

Contra eso puede objetarse que santo Tomás fijó ciertamente el punto de partida

para una exposición de su filosofía, y E. Gilson, en su notable obra sobre santo Tomás[636] argumenta que el modo acertado de exponer la filosofía tomista consiste en exponerla según el orden de la teología tomista. Santo Tomás fue un teólogo, y su filosofía debe verse a la luz de su relación a la teología. No solamente es verdad que la pérdida de una obra teológica como la Summa Theologica constituiría un desastre de la mayor importancia para nuestro conocimiento de la filosofía de santo Tomás, mientras que la pérdida de sus Comentarios a Aristóteles, aunque deplorable, sería de menor importancia; también es verdad que la concepción tomista del contenido de la filosofía o del objeto que considera el filósofo (es decir, el teólogo-filósofo) es que éste es lo revelable, lo que pudo haber sido revelado pero no ha sido revelado, y lo que ha sido revelado pero que no necesitaba haber sido revelado, en el sentido de que puede ser averiguado por la razón humana, por ejemplo, el hecho de que Dios es sabio. Como observa acertadamente Gilson, el problema para santo Tomás no fue el de cómo introducir la filosofía en la teología sin corromper la esencia y naturaleza de la filosofía, sino el de cómo introducir la filosofía sin corromper la esencia y naturaleza de la teología. La teología trata de lo revelado, y la revelación debe quedar intacta. Pero en teología se enseñan algunas verdades que pueden ser averiguadas sin la revelación (por ejemplo, la existencia de Dios), mientras que hay otras verdades que no han sido reveladas, pero que lo podrían haber sido, y que tienen importancia para una visión general de la creación. La filosofía de santo Tomás debe ser considerada, pues, a la luz de su relación a la teología, y es un error recoger los temas filosóficos de las obras de santo Tomás, incluidas las de teología, y construir con ellos un sistema según la propia idea de lo que debe ser un sistema filosófico, siendo así que muy probablemente santo Tomás habría negado que un sistema así correspondiese a sus verdaderas intenciones. Reconstruir de ese modo el sistema tomista es algo bastante legítimo para un filósofo, pero al historiador le corresponde más bien seguir el propio método de santo Tomás.

E. Gilson expone su punto de vista con su acostumbrada lucidez y del modo convincente con que suele hacerlo, y me parece que, en general, es un punto de vista que debe ser admitido. Por ejemplo, comenzar una exposición histórica de santo Tomás de Aquino por una teoría del conocimiento, especialmente si ésta se separase de la psicología o doctrina del alma, apenas representaría el genuino proceder de santo Tomás, aunque sería algo legítimo en una exposición del «tomismo» que no pretendiera ser primordialmente histórica. Por otra parte, santo Tomás escribió indudablemente algunas obras filosóficas antes de componer la Summa Theologica, y las pruebas de la existencia de Dios que aparecen en esta última obra presuponen evidentemente muchas ideas filosóficas. Además, como esas ideas filosóficas no son meras ideas, sino que son, según los principios de la propia filosofía de santo Tomás, abstraídas de la experiencia de lo concreto, me parece que hay justificación suficiente para comenzar por el concreto mundo sensible de la experiencia, y considerar algunas de las teorías de santo Tomás antes de proceder a considerar su teología natural. Y ése

es el procedimiento que realmente he adoptado.

Otro punto deseo indicar. Santo Tomás fue un escritor extraordinariamente claro; pero, no obstante, han habido y siguen habiendo, divergencias de interpretación respecto de algunas de sus doctrinas. Ahora bien, discutir plenamente los pros y los contras de las distintas interpretaciones no es cosa que pueda hacerse en una historia general de la filosofía: apenas puede hacerse otra cosa que ofrecer la interpretación que parece preferible al historiador. Al propio tiempo, por lo que concierne al autor de esta obra, no se considera dispuesto a afirmar que puede presentar la interpretación indudablemente correcta en puntos de interpretación controvertida. Después de todo, ¿a propósito de qué gran sistema filosófico hay una coincidencia universal y completa de interpretación? No será en el caso de Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant o Hegel. En el caso de algunos filósofos, especialmente en el caso de los que han expresado su pensamiento de manera clara y esmerada, como santo Tomás de Aquino, hay una interpretación bastante aceptada generalmente por lo que respecta al cuerpo principal del sistema; pero es dudoso que el consenso pueda ser siempre absoluto y universal. Un filósofo puede escribir con claridad y no expresar, sin embargo, su pensamiento definitivo en todos los problemas que se suscitan en conexión con su sistema, especialmente cuando alguno de esos problemas puede no habérsele ocurrido a él mismo. Sería absurdo esperar de un filósofo que hubiese contestado a todas las preguntas, resuelto todos los problemas, o incluso que hubiese redondeado y sellado su sistema de tal modo que no pudiera haber base alguna para las divergencias de interpretación. El autor de este libro tiene el máximo respeto y reverencia por el genio de santo Tomás de Aquino, pero no ve que pudiera ganarse algo con confundir la mente finita del santo con la Mente Absoluta, y pretendiendo para su sistema algo que el propio santo no habría soñado en pretender.

4.El espíritu de la filosofía de santo Tomás.

La filosofía de santo Tomás es esencialmente realista y concreta. Santo Tomás adopta sin duda la fórmula aristotélica de que la filosofía primera o metafísica estudia el ser en cuanto ser; pero está perfectamente claro que la tarea que él se propone es la de explicar el ser existente, en la medida en que eso pueda ser conseguido por la mente humana. En otras palabras, no presupone una noción a partir de la cual haya de deducirse la realidad, sino que toma su punto de partida en el mundo existente, e inquiere cuál es su ser, cómo existe, cuál es la condición de su existencia. Además, su

pensamiento se concentra en la Existencia Suprema, en el Ser que no meramente posee existencia, sino que es su propia existencia, que es la plenitud misma de la existencia, el ipsum esse subsistens. El pensamiento de santo Tomás permanece siempre en contacto con lo concreto, con lo existente, tanto con aquello que tiene existencia como algo derivado, recibido, como con aquello que no recibe la existencia, sino que es existencia. En ese sentido es verdadera la afirmación de que el tomismo es una «filosofía existeneial», aunque, en mi opinión, es muy desorientador llamar a santo Tomás «existencialista», puesto que la Existenz de los existeneialistas no es la misma cosa que el esse de santo Tomás; ni tampoco el método tomista de abordar el problema de la existencia es el mismo que emplean los filósofos hoy llamados existeneialistas.

Se ha dicho que santo Tomás, al adelantar el esse hasta el primer plano del escenario filosófico, superó a las filosofías de la esencia, particularmente la de Platón o las de inspiración platónica. Indudablemente esa pretensión contiene alguna verdad.

Aunque Platón no olvidó la cuestión de la existencia, la característica más destacada de su filosofía es la explicación del mundo en términos de esencias, e incluso en el caso de Aristóteles, Dios, aunque acto puro, es primordialmente pensamiento o idea, el «Bien» platónico convertido en «personal». Además, aunque Aristóteles se esforzó en explicar la forma y el orden en el mundo, y los procesos inteligibles de desarrollo, no explicó la existencia del mundo; al parecer, él pensó que no se necesitaba explicación alguna. También en el neoplatonismo, aunque se explica la derivación del mundo, el esquema general emanatista es primordialmente el de una emanación de esencias, aunque también la existencia, desde luego, es tenida en cuenta. Dios es primordialmente el Uno o el Bien, no el ipsum esse subsistens ni el Yo soy quien soy. Pero debe recordarse que la creación a partir de la nada fue una idea a la que ningún filósofo griego llegó con independencia del judaismo y del cristianismo, y que, sin dicha idea la derivación del mundo tiende a ser explicada como una derivación necesaria de esencias. Los filósofos cristianos que utilizaron la terminología neoplatónica y dependieron de ella, hablaban del mundo como procediendo o emanando de Dios, y el mismo santo Tomás se vahó en ocasiones de frases de ese tipo; pero un filósofo cristiano ortodoxo, cualquiera que sea su terminología, ve el mundo como libremente creado por Dios, como recibiendo su esse del ipsum esse subsistens. Cuando santo Tomás insistía en el hecho de que Dios es existencia subsistente, que su esencia no es primordialmente bondad o pensamiento, sino existencia, no hacía sino explicitar las implicaciones de la concepción judía y cristiana de la relación del mundo a Dios. No intento dar a entender que la idea de creación no pueda ser alcanzada por la razón; pero subsiste el hecho de que no fue alcanzada por los filósofos griegos, y de que les habría sido realmente difícil alcanzarla dada la idea que tenían de Dios.

De la relación general de santo Tomás de Aquino a Aristóteles hablaré más adelante; pero puede ser oportuno indicar ahora uno de los grandes efectos que el

aristotelismo tuvo en la perspectiva y en los procedimientos filosóficos de santo Tomás. Podría esperarse que santo Tomás, un cristiano, un teólogo, un fraile, subrayase la relación del alma a Dios y tomase su punto de partida en lo que algunos filósofos modernos llaman «la subjetividad»; que pusiese la vida interior en el primer plano de su filosofía, como había hecho san Buenaventura. De hecho, sin embargo, una de las principales características de la filosofía de santo Tomás es su «objetividad». El objeto inmediato del entendimiento humano es la esencia de la cosa material, y santo Tomás edifica su filosofía por reflexión sobre la experiencia sensible. En sus pruebas de la existencia de Dios, el proceso de la argumentación va siempre del mundo sensible a Dios. Indudablemente, alguna de las pruebas podría aplicarse al alma misma como punto de partida, y desarrollarse de un modo diferente; pero el hecho es que no fue esa la manera de santo Tomás, y la prueba a la que él mismo llama via manifestior es la que depende más estrictamente de los argumentos de Aristóteles. La «objetividad» aristotélica de santo Tomás puede parecer desconcertante a aquellos para quienes «la verdad es la subjetividad»; pero al mismo tiempo es una gran fuente de fuerza, puesto que significa que sus argumentaciones pueden ser consideradas en sí mismas, aparte de la vida de santo Tomás, por sus propios méritos y deméritos, y que la cuestión principal es, en su caso, no la de su espiritualidad personal sino la del carácter convincente de los argumentos mismos. Otra consecuencia es que la filosofía de santo Tomás parece «moderna» en un sentido en el que es difícil que lo parezca la de san Buenaventura. Esta última tiende a aparecer como esencialmente vinculada a la perspectiva general de la Edad Media y a la tradición y a la vida espiritual cristiana, de manera que parece encontrarse en un plano diferente al de los filósofos «profanos» de los tiempos modernos, mientras que la filosofía de santo Tomás puede desvincularse de la espiritualidad cristiana y, en gran medida, de la perspectiva y el fondo de la Edad Media, y puede entrar en competencia directa con sistemas más recientes. Un renacer del tomismo ha tenido lugar, como todo el mundo sabe; pero es un poco difícil imaginar un revivir de la filosofía de san Buenaventura a menos que se cambiase al mismo tiempo el concepto de filosofía, y en ese caso sería difícil que el filósofo moderno y san Buenaventura hablasen el mismo lenguaje.

A pesar de lo dicho, santo Tomás fue un filósofo cristiano. Como ya hemos indicado, santo Tomás sigue a Aristóteles al hablar de la metafísica como la ciencia del ser en cuanto ser; pero el hecho de que su pensamiento se centraba en lo concreto, y el hecho de que él era un filósofo cristiano, le llevaron a subrayar también la opinión de que «la filosofía primera se dirige completamente al conocimiento de Dios como último fin», y de que «el conocimiento de Dios es el fin último de todo conocimiento y operación humanos»[637]. Pero el hombre fue creado para un conocimiento de Dios más profundo y más íntimo que el que puede alcanzar mediante el ejercicio de su razón natural en esta vida, y por eso la revelación era moralmente necesaria para que la mente humana pudiera ser elevada a algo más alto

que lo que su razón puede alcanzar en esta vida, y para que pudiera desear y tender celosamente, hacia algo «que excede totalmente del estado actual de la vida»[638]. La metafísica tiene, pues, su objeto propio, y una cierta autonomía, pero apunta hacia algo más alto y necesita ser coronada por la teología: en caso contrario, el hombre no advertiría el fin para el que ha sido creado, y no desearía, no se esforzaría hacia ese fin. Además, como el objeto primario de la metafísica, Dios, excede de la capacidad de aprehensión del metafísico, y de la razón humana en general, y como el pleno conocimiento o visión de Dios no es alcanzable en esta vida, el conocimiento conceptual de Dios es coronado en esta vida por el misticismo. La teología mística no entra en los dominios de la filosofía, y la filosofía de santo Tomás puede considerarse sin referencia a aquélla; pero no debe olvidarse que para santo Tomás el conocimiento filosófico no es ni suficiente ni terminal.

CAPÍTULO XXXII
SANTO TOMÁS DE AQUINO.
—II: FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

1.Distinción entre filosofía y teología.

Que santo Tomás hizo una distinción formal y explícita entre teología dogmática y filosofía es un hecho indudable y del que nadie duda. La filosofía, y las restantes ciencias humanas, descansan simple y solamente en la luz natural de la razón. El filósofo utiliza principios que son conocidos por la razón humana (con la concurrencia natural de Dios, desde luego, pero sin la luz sobrenatural de la fe), y saca conclusiones que son fruto del razonamiento humano. El teólogo, por el contrario, aunque utiliza ciertamente su razón, acepta sus principios de la autoridad, de la fe: los recibe como revelados. La introducción de la dialéctica en la teología, la práctica de tomar como punto de partida una o varias premisas reveladas y proceder racionalmente a una conclusión, conduce al desarrollo de la teología escolástica, pero no convierte a la teología en filosofía, puesto que los principios, los datos, se aceptan como revelados. Por ejemplo, el teólogo puede intentar, con la ayuda de categorías y formas de razonamiento tomadas de la filosofía, entender un poco mejor el misterio de la Trinidad; pero no deja por ello de comportarse como un teólogo, puesto que acepta sin discusión y para siempre el dogma de la Trinidad de Personas en una sola Naturaleza, y lo acepta por la autoridad de la revelación divina: se trata para él de un dato o principio, de una premisa revelada aceptada por fe, no de la conclusión de un razonamiento filosófico. Asimismo, mientras que el filósofo parte del mundo de la experiencia y se remonta racionalmente a Dios, en la medida en que Este puede ser conocido por medio de las criaturas, el teólogo parte de Dios según El se ha revelado a Sí mismo, y el método natural de la teología consiste en pasar de Dios a Sí mismo a las criaturas, en vez de ascender de las criaturas a Dios, como hace y debe hacer el filósofo.

Se sigue de ahí que la diferencia principal entre teología y filosofía radica en el hecho de que el teólogo recibe sus principios de la Revelación, y considera los objetos de que se ocupa como revelados o como deducibles a partir de lo revelado, mientras que el filósofo aprehende sus principios por la sola razón, y considera los objetos de que se ocupa no como revelados, sino como aprehensibles y aprehendidos

por la luz natural de la razón. En otras palabras, la diferencia fundamental entre teología y filosofía no se encuentra en una diferencia de objetos considerados. Algunas verdades son propias de la teología, puesto que no pueden ser conocidas por la razón y son conocidas solamente por la revelación (el misterio de la trinidad, por ejemplo), mientras que otras verdades son propias solamente de la filosofía, en el sentido de que no han sido reveladas; pero hay algunas verdades que son comunes a la teología y a la filosofía, puesto que han sido reveladas, aunque al mismo tiempo pueden ser establecidas por la razón. Es la existencia de tales verdades comunes lo que hace imposible decir que la teología y la filosofía difieran primordialmente porque cada una de ellas considere verdades diferentes: en algunos casos, consideran las mismas verdades, pero las consideran de una manera diferente; el teólogo las considera como reveladas, el filósofo las considera como conclusiones de un proceso de razonamiento humano. Por ejemplo, el filósofo llega en sus argumentos a Dios como creador, y el teólogo también trata de Dios como creador; pero para el filósofo el conocimiento de Dios como creador se alcanza como conclusión de un argumento puramente racional, mientras que el teólogo acepta el hecho de que Dios es Creador porque está contenido en la revelación, de modo que constituye para él una premisa más bien que una conclusión, una premisa que no es hipotéticamente supuesta, sino revelada. Para decirlo en lenguaje técnico, lo que constituye la diferencia entre una verdad de la teología y una verdad de la filosofía no es primariamente una diferencia de verdades consideradas «materialmente», o según su contenido, sino una diferencia de verdades consideradas «formalmente». Es decir, una misma verdad puede ser enunciada por el teólogo y por el filósofo; pero el teólogo llega a aquélla y la considera de un modo diferente a aquél en que llega a la misma verdad, y la considera, el filósofo. Diversa, ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit... «No hay, pues, razón alguna para que otra ciencia no pueda tratar, en tanto que conocidos por la luz de la revelación divina, de los mismos objetos de los que tratan las ciencias filosóficas, según pueden éstos ser conocidos por la luz de la razón natural. Por tanto, la teología que pertenece a la doctrina sagrada difiere genéricamente de la teología que es parte de la filosofía.»[639] La teología dogmática y la teología natural constituyen dominios que en cierta medida se superponen; pero ambas ciencias difieren genéricamente entre sí.

2.Necesidad moral de la revelación.

Según santo Tomás, casi toda la filosofía se dirige al conocimiento de Dios, al menos en el sentido de que una gran parte de los estudios filosóficos están presupuestos y son requeridos por la teología natural, aquella parte de la filosofía que trata de Dios. La teología natural, dice santo Tomás, es la parte de la filosofía que debe aprenderse en último lugar[640]. Dicho sea incidentalmente, esa afirmación de santo Tomás no sirve de apoyo a la opinión de que debe comenzarse la exposición de la filosofía tomista por la teología natural; pero lo que ahora me interesa indicar es que santo Tomás, al ver que la teología natural, para ser adecuadamente comprendida, requiere mucho estudio y atención previos, insiste en que la revelación es moralmente necesaria, dado el hecho de que Dios es el fin del hombre. Además, no se trata solamente de que la teología natural requiera mucha reflexión, estudio y capacidad, en mayor medida de lo que la mayoría de los hombres está en situación de consagrarle; se trata también de que, incluso cuando la verdad está descubierta, la historia muestra que es a menudo contaminada por el error. Los filósofos paganos han descubierto ciertamente la existencia de Dios, pero sus especulaciones comprendieron frecuentes errores, bien porque los filósofos no reconociesen adecuadamente la unidad de Dios, bien porque negasen la providencia divina, o bien porque no llegasen a ver que Dios es Creador. Si estuviéramos simplemente ante una cuestión de astronomía o de ciencia natural, los errores no importarían tanto, puesto que el hombre puede alcanzar su fin perfectamente bien aun cuando sostenga opiniones erróneas a propósito de astronomía o de ciencia natural; pero Dios es en Sí mismo el fin del hombre, y el conocimiento de Dios es esencial para que el hombre pueda dirigirse debidamente hacia su fin, de modo que la verdad referente a Dios es de gran importancia, y el error referente a Dios es desastroso. Concedido, pues, que Dios es el fin del hombre, podemos ver que es moralmente necesario que el descubrimiento de verdades tan importantes para la vida no se deje simplemente a las solas fuerzas de hombres que tengan la capacidad, el celo y el tiempo libre para meditar que pueden permitirles descubrirlas, sino al contrario, que aquellas verdades sean también reveladas.[641]

3.Incompatibilidad de la fe y la ciencia en la misma mente y a propósito del mismo objeto.

En seguida se plantea la cuestión de si un mismo hombre puede al mismo tiempo

creer (es decir, aceptar por la autoridad de la fe) y conocer (como un resultado de demostración racional) una misma verdad. Si la existencia de Dios, por ejemplo, ha sido demostrada por un filósofo, ¿puede ese filósofo creerla al mismo tiempo por fe? En el De Veritate4, santo Tomás responde rotundamente que es imposible que haya fe y conocimiento a propósito del mismo objeto, que la misma verdad pueda ser conocida científicamente (filosóficamente) y al mismo tiempo creída (por fe) por el mismo hombre. Sobre ese supuesto podría parecer que un hombre que ha probado la unicidad de Dios no puede creer esa misma verdad por fe. Entonces, para que no parezca que ese hombre dejaría de dar su asentimiento a artículos de fe, santo Tomás se ve obligado a decir que verdades tales como la de la unidad de Dios no son, propiamente hablando, artículos de fe, sino más bien praeambula ad artículos5. Santo Tomás añade, sin embargo, que nada impide que tales verdades sean objeto de fe para un hombre que no pueda entender o que no tenga tiempo de considerar la demostración filosófica6, y mantiene su opinión de que es adecuado y justo que tales verdades se propongan a la fe7. A la cuestión de si un hombre que entiende la demostración, pero que no está en ese momento atendiéndola o considerándola, puede creer por fe en la unicidad de Dios, santo Tomás no contesta explícitamente. En cuanto a la frase inicial del Credo (Credo in unum Deum, creo en un solo Dios), que parece implicar que se pide a todos la fe en la unicidad de Dios, santo Tomás diría, de acuerdo con sus premisas, que aquí la unicidad de Dios no ha de entenderse por sí misma, sino junto con lo que sigue, es decir, como una unidad de Naturaleza en una Trinidad de Personas.

Ir más lejos en esta cuestión y discutir con qué clase de fe cree el iletrado las verdades que son conocidas (demostrativamente) por el filósofo, estaría aquí fuera de lugar, no solamente porque se trata de una cuestión teológica, sino también porque es una cuestión que santo Tomás no discute explícitamente. Nuestro principal propósito al mencionar esa cuestión es ilustrar el hecho de que santo Tomás hace una distinción real entre filosofía por una parte y teología por la otra. Incidentalmente, si hablamos de un «filósofo», no debe entenderse que eso excluya al teólogo; la mayoría de los escolásticos fueron al mismo tiempo teólogos y filósofos, y santo Tomás distingue las ciencias, no los hombres que deben cultivarlas. Que santo Tomás se tomó esa distinción con la mayor seriedad puede verse también por la posición que adoptó ante la cuestión de la eternidad del mundo (a la que volveremos más adelante). Santo Tomás consideraba que puede demostrarse que el mundo es creado, pero pensaba que

4.14, 9.

5S. T., Ia, 2, 2, ad I; De Veril, 14, 9, ad 9.

6S. T. Ia, 2, 2,ad 1.

7*Contra Gent.*, 1, 4.

la razón no puede demostrar que el mundo no haya sido creado desde la eternidad, aunque puede refutar las pruebas aducidas para mostrar que ha sido creado desde la eternidad. Por otra parte, sabemos por la revelación que el mundo no ha sido

creado desde la eternidad, sino que ha tenido un comienzo en el tiempo. En otras palabras, el teólogo sabe, mediante la revelación, que el mundo no ha sido creado desde la eternidad, pero el filósofo no puede probarlo; o, mejor dicho, ningún argumento de los que han sido propuestos para probarlo es concluyente. Es evidente que esa distinción presupone o implica una distinción real entre la filosofía y la teología.

4.Fin natural y fin sobrenatural.

Se dice a veces que santo Tomás difiere de san Agustín en cuanto que mientras este último considera al hombre en concreto, como llamado a un destino sobrenatural, santo Tomás distingue dos fines, un fin sobrenatural, cuya consideración asigna al teólogo, y un fin natural, cuya consideración asigna al filósofo. Que santo Tomás distingue esos dos fines es absolutamente cierto. En el De Veritate8, dice que el bien último, según la consideración del filósofo, difiere del bien último, según la consideración del teólogo, puesto que el filósofo considera el bien último (bonum ultimum) que es proporcionado al poder humano, mientras que el teólogo considera como bien último, algo que sobrepasa el poder de la naturaleza, a saber, la vida eterna, por lo cual santo Tomás entiende, desde luego, no simplemente la sobrevivencia, sino la visión de Dios. Esa distinción es de gran importancia, y tiene su repercusión tanto en la moral (donde es el fundamento de la distinción entre las virtudes naturales y las sobrenaturales) como en la política (donde es el fundamento de la distinción entre los fines de la Iglesia y del Estado, y determina las relaciones que deben existir entre ambas sociedades); pero no es una distinción entre dos fines que correspondan a dos órdenes mutuamente excluyentes, uno sobrenatural y el otro de «pura naturaleza»: es una distinción entre dos órdenes de conocimiento y de actividad en el mismo ser humano concreto. El ser humano concreto fue creado por Dios para un fin sobrenatural, para la felicidad perfecta, que solamente es alcanzable en la vida futura, en la visión de Dios, y que es, además, inalcanzable por el hombre si sus propias fuerzas naturales no son ayudadas. Pero el hombre puede alcanzar una felicidad imperfecta en esta vida mediante el ejercicio de sus capacidades naturales, mediante un conocimiento filosófico de Dios obtenido a partir de las criaturas, y mediante el logro y el ejercicio de las virtudes naturales9. Evidentemente esos fines no se excluyen mutuamente, puesto que el hombre puede alcanzar la felicidad imperfecta en que consiste su fin natural sin salir por eso del camino hacia su fin

sobrenatural; el fin natural, la felicidad imperfecta, es proporcionado a la naturaleza y fuerzas humanas, pero, por cuanto el hombre ha sido creado para un fin sobrenatural, el fin natural no puede satisfacerle, como argumenta santo Tomás en la Suma Contra Gentiles10; el fin natural es imperfecto, y apunta a más allá de sí mismo.

¿Cómo afecta eso a la cuestión de la distinción entre la filosofía y la teología? Del modo siguiente. El hombre tiene un fin último, la beatitud sobrenatural, pero la existencia de ese fin, que trasciende los poderes de la mera naturaleza humana, aun cuando el hombre fue creado para alcanzarlo y recibió el poder de hacerlo así mediante la gracia, no puede ser conocida por la razón natural, y, por lo tanto, no

814, 3.

9Cf. In Boeth. de Trinit., 6, 4, 5; In I Sent., prol. 1, 1; De Verit., 14, 2; S. T.; la IIa; 5, 5.

103, 27 y sig.

puede ser adivinada por el filósofo: su consideración queda reservada al teólogo. Por el contrario, el hombre puede alcanzar, por el ejercicio de sus poderes naturales, una imperfecta y limitada felicidad natural en esta vida, y la existencia de ese fin y de los medios para alcanzarle es descubrible por el filósofo, que puede probar la existencia de Dios a partir de las criaturas, lograr un cierto conocimiento analógico de Dios, definir las virtudes naturales y los medios para conseguirlas. Así, puede decirse que el filósofo considera el fin del hombre en la medida en que dicho fin es descubrible por la razón humana, es decir, sólo de un modo imperfecto e incompleto. Pero tanto el filósofo como el teólogo consideran al hombre en concreto: la diferencia está en que el filósofo, aunque capaz de ver y considerar la naturaleza humana como tal, no puede descubrir todo lo que hay en el hombre, no puede descubrir la vocación sobrenatural de éste; solamente puede hacer parte del camino en el descubrimiento del destino del hombre, precisamente porque el hombre fue creado para un fin que trasciende los poderes de su naturaleza. Así pues, no es verdad que para santo Tomás el filósofo considere al hombre en un hipotético estado de pura naturaleza, es decir, al hombre como podría haber sido si no hubiese sido nunca llamado a un destino sobrenatural; santo Tomás considera al hombre en concreto, pero no puede saber todo lo que hay que saber acerca del hombre en concreto. Cuando santo Tomás se plantea la pregunta de si Dios podía haber creado al hombre in puris naturalibus11, lo que pregunta es simplemente si Dios podría haber creado al hombre (que, aun en esa hipótesis, sería creado para un fin sobrenatural) sin la gracia santificante, es decir, si Dios podría haber creado primeramente al hombre sin los medios de alcanzar su fin, y luego habérselos dado; no pregunta si Dios podría haber dado al hombre un fin último puramente natural, como algunos escritores posteriores entendieron que había querido decir. Cualquiera que pueda ser, pues, el mérito de la idea de un estado de pura naturaleza considerada en sí misma (cuestión que no me propongo discutir aquí), esa idea no desempeña papel alguno en la concepción tomista de la filosofía. En consecuencia, santo Tomás no difiere de san Agustín tanto como se ha afirmado

algunas veces, aunque determinó los campos de la filosofía y la teología más claramente de lo que lo había hecho san Agustín. Lo que hizo santo Tomás fue expresar el agustinismo en términos de la filosofía aristotélica, hecho que le obligó a utilizar la noción de fin natural, pero interpretó ésta de un modo tal que no puede decirse que adoptase un punto de partida filosófico totalmente diferente del de san Agustín.

Realmente, la idea del estado de pura naturaleza parece haber sido introducida en el tomismo por Cayetano. Suárez, que también adoptó la idea, observa que «Cayetano y los teólogos más modernos han considerado un tercer estado, al que han llamado puramente natural, un estado que cabe pensar como posible, aunque, de hecho, no ha existido»12. Domingo de Soto13 dice que eso es una perversión del sentido de santo Tomás; y Toledo14 observa que existe en nosotros un deseo y un apetito natural de la visión de Dios, aunque esa opinión, que es la de Duns Scoto y parece ser la de santo Tomás, es contraria a la de Cayetano.

5.Santo Tomás y san Buenaventura.

Indudablemente, santo Tomás creyó que es teoréticamente posible que el filósofo

11In II Sent., 29, 1, 2; *Ibid.*, 2, 3; S. T. la, 95, 1, 4; Quodlibet, 1, 8.

12De Gratia, Proleg., 4, 1, n. 2.

13In IVSent., 49, 2, 1; p. 903, edic. de 1613.

14In Summan Sancti Thomae, la, 1, 1, t. 1, pp. 17-19, edic. 1869.

elabore un verdadero sistema metafísico sin recurrir a la revelación. Tal sistema sería necesariamente imperfecto, inadecuado e incompleto, porque el metafísico se interesa primordialmente por la Verdad misma, por Dios, que es el principio de toda verdad, y por la investigación racional puramente humana no es capaz de descubrir todo aquel conocimiento de la Verdad misma, de Dios, que es necesario para que el hombre alcance su fin último. El mero filósofo nada puede decir del fin sobrenatural del hombre ni de los medios sobrenaturales para alcanzar ese fin, y, como el conocimiento de esas cosas se requiere para la salvación del hombre, la insuficiencia del conocimiento filosófico es manifiesta. Pero que una filosofía sea incompleta e inadecuada no significa necesariamente que sea falsa. La verdad de que Dios es uno no queda viciada por el hecho de que nada se diga ni se sepa de la Trinidad de Personas: la segunda verdad completa a la primera, pero la primera verdad no es falsa, aunque se considere aisladamente. Si el filósofo afirma que Dios es uno, y

simplemente no dice nada acerca de la Trinidad, porque la idea de Trinidad nunca ha entrado en su mente; o si conoce la doctrina de la Trinidad y no la cree, y se contenta con decir que Dios es uno; o incluso si expresa la opinión de que la Trinidad, que entiende erróneamente, es incompatible con la unidad divina, sigue siendo verdad que la afirmación de que Dios es uno en Su Naturaleza es una afirmación correcta. Desde luego, si el filósofo afirma positivamente que Dios es una sola persona, afirma algo que es falso; pero si simplemente dice que Dios es uno y que Dios es personal, sin proceder a enunciar que Dios es una sola persona, dice la verdad. Puede ser poco verosímil que un filósofo llegue a decir que Dios es personal y se detenga ahí, pero eso es al menos teoréticamente posible. A menos que estemos dispuestos a condenar el intelecto humano como tal, o, en todo caso, a excluirle del descubrimiento de una verdadera metafísica, debemos admitir que el establecimiento de una metafísica satisfactoria es posible en abstracto, incluso para un filósofo pagano. Santo Tomás estaba muy lejos de seguir a san Buenaventura en excluir a Aristóteles de las filas de los metafísicos; al contrario, Aristóteles era, a ojos de santo Tomás, el filósofo par excellence, la encarnación misma de la capacidad intelectual de la mente humana que opera sin la fe divina, y el aquinatense intentó, siempre que fue posible, interpretar a Aristóteles en el sentido más «caritativo», es decir, en el sentido que era mayormente compatible con la revelación cristiana.

Si se subraya simplemente ese aspecto de la actitud de santo Tomás hacia la filosofía, puede parecer que un tomista no podría adoptar legítimamente una actitud, consistentemente hostil y polémica ante la filosofía moderna. Si se adopta la posición de san Buenaventura y se mantiene que un metafísico no puede alcanzar la verdad a menos que filosofe a la luz de la fe (aunque, desde luego, sin basar sus pruebas filosóficas en premisas teológicas), no se puede esperar otra cosa sino que un filósofo que rechace lo sobrenatural o que confine la religión dentro de los límites de la razón pura, se extravíe lamentablemente; pero si se está dispuesto a admitir la posibilidad de que incluso un filósofo pagano elabore una metafísica más o menos satisfactoria, no es razonable suponer que en varios siglos de intenso pensamiento humano no haya salido a luz alguna verdad. Parece, pues, que un tomista debe esperar encontrar nuevas iluminaciones intelectuales en las páginas de los filósofos modernos, y que debe acercarse a éstos con una simpatía y expectación inicial más bien que con una sospecha, reserva, e incluso hostilidad, apriori.

Por otra parte, aunque la actitud de santo Tomás hacia los filósofos paganos, y en particular hacia Aristóteles, fuese distinta de la de san Buenaventura, no es correcto exagerar sus diferencias de perspectiva. Como ya hemos dicho, santo Tomás presenta razones de por qué es conveniente que incluso aquellas verdades acerca de Dios que pueden ser descubiertas por la razón, sean propuestas a la fe de los hombres. Algunas de las razones que él da no tienen que ver con el punto particular que estoy discutiendo. Por ejemplo, es una verdad indudable que muchas personas están tan ocupadas en ganar su pan cotidiano que no tienen tiempo para conceder a la reflexión

metafísica, aun cuando tengan la capacidad para tal reflexión, de modo que es deseable que aquellas verdades metafísicas que son de importancia para ellos sean propuestas a su creencia; en caso contrario, nunca las conocerían[15], así como la mayoría de nosotros nunca habríamos tenido el tiempo o la energía para descubrir América por nosotros mismos, si no aceptásemos el hecho de que existe, confiados en el testimonio de otros; pero de ahí no se sigue necesariamente que los que tienen tiempo y capacidad para la reflexión metafísica saquen probablemente conclusiones erróneas, excepto en la medida en que el pensar metafísico es difícil y requiere prolongada atención y concentración, y «ciertas personas», como observa santo Tomás, son perezosas. Sin embargo, debe tenerse en cuenta este otro punto[16], el de que, en razón de la debilidad de nuestro intelecto al juzgar, y en razón de la intrusión de la imaginación en nuestros pensamientos, la falsedad se mezcla generalmente (plerumque) con la verdad en las conclusiones de la mente humana. Entre las conclusiones que son verdaderamente demostradas, se encuentra a veces (aliquando) incluida una conclusión falsa que no ha sido demostrada, sino que se afirma por la fuerza de un razonamiento probable o sofístico al que creemos una demostración. La consecuencia práctica será que incluso conclusiones ciertas y seguras no serán aceptadas con plena confianza por muchas personas, particularmente cuando ven a los filósofos enseñar doctrinas diferentes, mientras que ellas mismas son incapaces de distinguir una doctrina que ha sido verdaderamente demostrada de otra que se apoya en una argumentación meramente probable o sofística. Igualmente, en la Summa Theologica, santo Tomás observa que a la verdad acerca de Dios solamente llegan, por la razón humana, unos pocos hombres, al cabo de mucho tiempo, y «con mezcla de muchos errores»[17]. Cuando el santo dice que es deseable que incluso aquellas verdades acerca de Dios que son racionalmente demostrables sean propuestas como objeto de fe, para ser aceptadas por la autoridad de la revelación, está subrayando las exigencias prácticas de la mayoría de los hombres más bien que la insuficiencia especulativa de la metafísica como tal, pero admite que frecuentemente el error está mezclado con la verdad, bien sea por precipitación al saltar a las conclusiones, bien sea por influencia de la pasión, la emoción o la imaginación. Es posible que él mismo no aplicase esa idea de un modo perfectamente consecuente en relación con Aristóteles, y que estuviese demasiado dispuesto a interpretar al Filósofo en el sentido que fuese máximamente compatible con la doctrina cristiana, pero subsiste el hecho de que él reconoció teoréticamente la debilidad del entendimiento humano en su estado presente, aunque no su perversión radical. En consecuencia, aunque santo Tomás difiere de san Buenaventura en admitir la posibilidad abstracta, y, ciertamente, en el caso de Aristóteles, el hecho concreto, de que una metafísica «satisfactoria» fuera elaborada por un filósofo pagano, y también en no admitir que su

15*Contra Gent.*, 1, 4.

16*Ibid.*

17S. T, Ia, 1, 1, in corpore.

carácter incompleto vicie a un sistema metafísico, santo Tomás considera igualmente probable que cualquier sistema metafísico independiente contenga error.

Quizá no sea caprichoso sugerir que las opiniones abstractas de ambos hombres resultasen en gran medida de sus respectivas actitudes ante Aristóteles. Podría, sin duda, replicarse que eso es poner la carreta delante de los bueyes, pero parecerá más razonable si se consideran las circunstancias reales en que vivieron y escribieron. Por primera vez la cristiandad latina adquiría conocimiento de un gran sistema filosófico que no debía nada al cristianismo, y que era presentado por sus fervientes partidarios, como Averroes, como la última palabra de la sabiduría humana. La grandeza de Aristóteles, la profundidad y el carácter totalizador de su sistema, constituyeron un factor que no podía ser ignorado por ningún filósofo cristiano del siglo XIII; pero era posible ponerse frente a él y considerarle de distintos modos. Por una parte, según lo exponía Averroes, el aristotelismo chocaba en varios puntos importantes con la doctrina cristiana, y era posible adoptar una actitud refractaria y hostil, en razón de ello, ante la metafísica aristotélica. Pero si se adoptaba esa actitud, como san Buenaventura lo hizo, había que decir, o bien que el sistema aristotélico afirmaba la verdad filosófica, pero que lo que era verdadero en filosofía podía no serlo en teología, puesto que Dios podía pasar por alto las exigencias de la lógica natural, o bien que Aristóteles se equivocó en su metafísica. San Buenaventura eligió esa segunda explicación. Pero ¿por qué, en opinión de san Buenaventura, se equivocó Aristóteles, el mayor sistematizador del mundo antiguo? Evidentemente porque cualquier filosofía independiente ha de equivocarse en puntos importantes por el mero hecho de ser independiente: solamente a la luz de la fe cristiana puede elaborarse algo que sea un sistema filosófico completo y satisfactorio, puesto que solamente a la luz de la fe cristiana puede el filosófico dejar su filosofía abierta a la revelación. A falta de esa luz, el filósofo dará por completo y acabado su sistema, y lo dejará por ello viciado al menos en parte, especialmente en aquellas partes, las más importantes de todas, que se ocupan de Dios y del fin del hombre. Por el contrario, si se ve en el sistema aristotélico un magnífico instrumento para la expresión de la verdad y para la soldadura de la filosofía y de las verdades divinas de la teología, se tendrá que admitir la capacidad del filósofo pagano para alcanzar la verdad metafísica, aunque, en vista de la interpretación de Aristóteles dada por Averroes y otros, habrá también que tener en cuenta y explicar la posibilidad de error por parte del filósofo. Ese fue el camino elegido por santo Tomás.

6.Santo Tomás como «innovador».

Cuando se mira retrospectivamente al siglo XIII desde una fecha muy posterior, no siempre se reconoce el hecho de que santo Tomás fue un innovador, que su adopción del aristotelismo fue audaz y «moderna». Santo Tomás se enfrentaba con un sistema de creciente influencia e importancia, que parecía en muchos aspectos ser incompatible con la tradición cristiana, pero que cautivaba justificadamente el entendimiento de muchos estudiantes y maestros, particularmente en la Facultad de Artes de París, a causa de su majestad, su manifiesta coherencia y su carácter totalizador. Que Tomás cogiese audazmente el toro por los cuernos y utilizase el aristotelismo para la edificación de su propio sistema, estuvo muy lejos de ser una acción oscurantista; fue, al contrario, una acción extraordinariamente «moderna», y resultó de la mayor importancia para el futuro de la filosofía escolástica, y, en verdad, para la historia de la filosofía en general. El que algunos escolásticos de finales de la Edad Media o de la época del Renacimiento desacreditasen el aristotelismo por su adhesión oscurantista a todos los dicta del filósofo, incluso en materias científicas, no tiene nada que ver con santo Tomás; el hecho cierto es que tales hombres no eran fieles al espíritu de santo Tomás. El santo prestó, indudablemente, un servicio incomparable al pensamiento cristiano al utilizar el instrumento que se le presentaba, y, naturalmente, interpretó a Aristóteles en el sentido más favorable desde el punto de vista cristiano, puesto que, si había de tener éxito en su empresa, le era esencial mostrar que Aristóteles no era inseparable de Averroes. Además, no es verdad que santo Tomás no tuviese un sentido de interpretación exacta: es posible no estar de acuerdo con todas sus interpretaciones de Aristóteles, pero es indudable que, dadas las circunstancias de su tiempo y la escasez de información histórica pertinente a su disposición, santo Tomás fue uno de los más concienzudos y finos comentaristas de Aristóteles que han existido.

Debemos, sin embargo, subrayar, en conclusión, que, aunque santo Tomás adoptase el aristotelismo como un instrumento para la expresión de su sistema, no fue ningún ciego adorador de Aristóteles, que desechase a san Agustín en provecho del pensador pagano. En teología, Tomás sigue naturalmente las huellas de san Agustín, aunque su propia adopción de la filosofía aristotélica como instrumento le permitió sistematizar, definir y argumentar lógicamente a partir de doctrinas teológicas, de un modo que era extraño a la actitud agustiniana. En filosofía, donde abunda lo que procede directamente de Aristóteles, santo Tomás interpreta con frecuencia al Filósofo de un modo consonante con san Agustín, o expresa agustinismo en categorías aristotélicas, aunque puede ser más exacto decir que hace ambas cosas a la vez. Por ejemplo, al tratar del conocimiento y providencia divinos, santo Tomás interpreta la doctrina aristotélica de Dios en un sentido que al menos no excluye el conocimiento del mundo por Dios, y al tratar de las ideas divinas observa que Aristóteles censuró a Platón por hacer a las ideas independientes tanto de las cosas

concretas como de un intelecto, con la implicación tácita de que Aristóteles no habría censurado a Platón si éste hubiera puesto las ideas en la mente de Dios. Eso es, desde luego, interpretar a Aristóteles in meliorem partem desde el punto de vista teológico, y, aunque tal interpretación tiende a disminuir la distancia entre san Agustín y Aristóteles, es poco probable que represente la verdadera teoría de Aristóteles acerca del conocimiento divino. Pero de la relación de santo Tomás a Aristóteles hablaré más adelante.

CAPÍTULO XXXIII
SANTO TOMÁS DE AQUINO. — III: PRINCIPIOS DEL SER CREADO

1.Razones para comenzar por el ser corpóreo.

En la *Summa Theologica*, que, como su nombre indica, es una sinopsis de la teología, el primer problema filosófico de que trata santo Tomás es el de la existencia de Dios, después de lo cual procede a considerar la naturaleza de Dios y, luego, de las personas divinas, para pasar más tarde a la creación. Igualmente, en la *Summa contra Gentiles*, que se parece más a un tratado filosófico (aunque no se le puede llamar simplemente tratado filosófico, puesto que trata también de temas puramente dogmáticos tales como la Trinidad y la Encarnación), santo Tomás comienza también por la existencia de Dios. Podría, pues, parecer natural comenzar la exposición de la filosofía de santo Tomás de Aquino con sus pruebas de la existencia de Dios; pero, aparte del hecho (mencionado en un capítulo anterior) de que el propio santo Tomás dice que la parte de la filosofía que trata de Dios viene después de otras ramas de la filosofía, las pruebas mismas presuponen algunos principios y conceptos fundamentales, y santo Tomás había compuesto, por ejemplo, el *De Ente et Essentia* antes de escribir cualquiera de las dos Sumas. No sería, pues, natural comenzar inmediatamente por las pruebas de la existencia de Dios, y el propio Gilson, que insiste en que el modo natural de exponer la filosofía de santo Tomás es exponerla de acuerdo con el orden adoptado por el santo en las Sumas, empieza realmente por considerar ciertas ideas y principios básicos. Por otra parte, difícilmente se podría discutir el conjunto de la metafísica general de santo Tomás y todas aquellas ideas que, explícita o implícitamente, son presupuestas por su teología natural: es necesario restringir las bases de la discusión.

Para un lector moderno, familiarizado con el curso y los problemas de la filosofía moderna, lo natural parecería ser empezar por el tratamiento de la teoría tomista del conocimiento, y plantear la cuestión de si el santo proporciona o no una justificación epistemológica de la posibilidad del conocimiento metafísico. Pero aunque santo Tomás tenía, indudablemente, una «teoría del conocimiento», no vivió después de Kant, y el problema del conocimiento no ocupaba en su filosofía el puesto que ocuparía en épocas posteriores. Me parece que el punto de partida natural para una

exposición de la filosofía tomista es la consideración de las substancias corpóreas. Después de todo, santo Tomás enseña expresamente que el objeto propio e inmediato del intelecto humano en esta vida es la esencia de las cosas materiales. Los principios y nociones fundamentales presupuestos por la teología natural de santo Tomás no son, según el mismo aquinatense, innatos, sino que se aprehenden mediante la reflexión y la abstracción a partir de nuestra experiencia de objetos concretos, y parece, por lo tanto, perfectamente razonable desarrollar ante todo aquellos principios y nociones fundamentales a través de la consideración de las substancias materiales. Las pruebas tomistas de la existencia de Dios son a posteriori, proceden de las criaturas a Dios, y es la naturaleza de la criatura, la insuficiencia que en sí mismos muestran los objetos inmediatos de la experiencia, lo que revela la existencia de Dios. Además, por la luz natural de la razón, solamente podemos alcanzar aquel conocimiento de Dios que puede obtenerse por reflexión sobre las criaturas y su relación a Él. También por esa razón parece perfectamente «natural» empezar la exposición de la filosofía tomista por una consideración de aquellos objetos concretos de la experiencia por reflexión sobre los cuales llegamos a aquellos principios fundamentales que nos permiten desarrollar las pruebas de la existencia de Dios.

2.Hilemorfismo.

Con respecto a las substancias corpóreas, santo Tomás adopta desde el primer momento el punto de vista del sentido común, según el cual existen una multiplicidad de substancias. La mente humana conoce en dependencia de la experiencia sensible, y los primeros objetos concretos que conoce la mente son los objetos materiales en relación con los cuales entra a través de los sentidos. Pero la reflexión sobre esos objetos lleva en seguida a la mente a formar una distinción, o mejor, a descubrir una distinción en los objetos mismos. Si miro por mi ventana en primavera veo una haya con sus jóvenes y tiernas hojas verdes, mientras que en otoño veo que las hojas han cambiado de color, a pesar de que es el mismo árbol el que veo en el jardín. El árbol es substancialmente el mismo, una haya, en primavera y en otoño, pero el color de sus hojas no es el mismo; el color cambia sin que la haya cambie substancialmente. Del mismo modo, si voy al plantío, un año veo los alerces como arbolitos recién plantados; más tarde los veo como árboles mayores: su tamaño ha cambiado, pero siguen siendo alerces. En el campo veo las vacas ahora en este lugar, más tarde en aquél, ahora en una postura, luego en otra, en pie o acostadas, haciendo una cosa u

otra, comiendo hierba o rumiando, o durmiendo, padeciendo una cosa ahora y otra luego, siendo ordeñadas, o lavadas, o conducidas, pero sin dejar de ser siempre las mismas vacas. La reflexión lleva así a la mente a distinguir entre substancia y accidente, y entre las distintas especies de accidentes, y santo Tomás acepta de Aristóteles la doctrina de las diez categorías: la substancia y las nueve categorías de accidentes.

Hasta aquí la reflexión nos ha conducido solamente a la idea de cambio accidental y a la noción de las categorías; pero una nueva reflexión llevará a la mente a un nivel más profundo en la constitución del ser material. Cuando la vaca come hierba, la hierba no sigue siendo lo que era en el campo, sino que se convierte en otra cosa por la asimilación, mientras que, por otra parte, no deja simplemente de ser, sino que algo permanece a través del proceso de cambio. Ese cambio es substancial, puesto que es la hierba misma lo que ha cambiado, no meramente su color o su tamaño, y el análisis del cambio substancial conduce a la mente a discernir dos elementos, un elemento que es común a la hierba y a la carne en que la hierba se transforma, y otro elemento que confiere a ese algo su determinación, su carácter substancial, haciendo de ello primero hierba y, más tarde, carne. Además, podemos últimamente concebir que cualquier substancia material se cambie en otra, no necesariamente, desde luego, de un modo directo o inmediato, pero al menos mediata e indirectamente, a través de una serie de cambios. Así llegamos a la concepción, por una parte, de un substrato subyacente a los cambios, que, considerado en sí mismo, no puede recibir el nombre de ninguna substancia determinada, y, por otra parte, a la de un elemento caracterizante o determinante. El primer elemento es la «materia prima», el substrato indeterminado del cambio substancial; el segundo elemento es la forma substancial, que hace a la substancia tal como es, la pone en su clase específica, y la determina así como vaca, hierba, oxígeno, hidrógeno, o lo que quiera que sea. Toda substancia material está, así, compuesta de materia y forma.

Santo Tomás aceptó, pues, la doctrina aristotélica de la composición hilemórfica de las substancias materiales, y definió la materia prima como pura potencialidad, y la forma substancial como el acto primero de un cuerpo físico, donde «acto primero» significa el principio que pone al cuerpo en su clase específica y determina su esencia. La materia prima está en potencia para todas las formas que pueden ser formas de cuerpos, pero, considerada en sí misma, es sin forma alguna, pura potencialidad: es, como dijo Aristóteles, *nec quid nec quantum nec quale nec aliud quidquam eorum quibus determinatur ens*.[642] Pero, por esa razón, no puede existir por sí misma, porque hablar de un ser existente actualmente sin acto o forma sería contradictorio; no precede, pues, temporalmente a la forma, sino que fue creada juntamente con la forma[643]. Santo Tomás ve, pues, completamente claro que en el mundo material solamente existen en acto substancias concretas, compuestos individuales de materia y forma. Pero aunque está de acuerdo con Aristóteles en negar la existencia separada de universales (aunque veremos en seguida que debe

hacerse una reserva respecto de esa afirmación), sigue también a Aristóteles al afirmar que la forma necesita ser individuada. La forma es el elemento universal, al ser lo que pone a un objeto en su clase, en su especie, haciendo de él un caballo, o un olmo, o hierro: necesita, pues, ser individuada, para que pueda ser forma de esa substancia particular. ¿Cuál es el principio de individuación? Solamente puede ser la materia. Pero la materia es en sí misma pura potencialidad: no posee aquellas determinaciones que son necesarias para que pueda individuar a la forma. Las características accidentales de cantidad, etc., son lógicamente posteriores a la composición hilemórfica de la substancia. Santo Tomás se vio, pues, forzado a decir que el principio de individuación es la materia signata quantitate, en el sentido de materia que tiene una exigencia de determinación cuantitativa que recibe de su unión con la forma. Se trata de una noción difícil de entender, ya que aunque la materia, y no la forma, es el fundamento de la determinación cuantitativa, la materia considerada en sí misma es sin determinación cuantitativa: tal noción es en realidad una reliquia del elemento platónico en el pensamiento aristotélico. Aristóteles rechazó y atacó la teoría platónica de las formas, pero su propia formación platónica influyó en él hasta el punto de que se vio llevado a decir que la forma, que es por sí misma universal, necesita ser individuada; y santo Tomás le siguió en eso. Desde luego, santo Tomás no pensaba que las formas existiesen primero separadamente y fuesen luego individuadas, porque las formas de los objetos sensibles no existen en estado de prioridad temporal a las substancias compuestas; pero la idea de individuación se debe sin duda originariamente al modo platónico de pensar y de hablar acerca de las formas. Aristóteles substituyó la noción de forma ejemplar «trascendente» por la de forma substancial inmanente, pero el historiador ha de reconocer el legado platónico en el pensamiento de Aristóteles, y, en consecuencia, en el de santo Tomás.

3.Negación de las rationes seminales.

Como una consecuencia lógica de la doctrina de que la materia prima como tal es mera potencialidad, santo Tomás rechazó la teoría agustiniana de las *rationes seminales*[644]: admitir dicha teoría equivaldría a atribuir de algún modo actualidad a lo que en sí mismo carece de ella[645]. Las formas no espirituales son educidas de la potencialidad de la materia bajo la acción de la causa eficiente, pero no están previamente en la materia como formas incoadas. El agente no actúa, por supuesto,

sobre la materia prima como tal, puesto que ésta no puede existir por sí misma; pero modifica o cambia las disposiciones de una determinada substancia corpórea de tal modo que desarrolla la exigencia de una nueva forma, que es educida de la potencialidad de la materia. El cambio presupone así, para el aquinatense lo mismo que para Aristóteles, una «privación» o una exigencia de una nueva forma que la substancia no ha alcanzado todavía, pero que «pide» tener en virtud de las modificaciones producidas en ella por el agente. El agua, por ejemplo, está en estado de potencialidad para convertirse en vapor, pero no se convertirá en vapor hasta que haya sido calentada hasta un grado determinado por un agente exterior, y en ese punto desarrolla una exigencia por la forma de vapor, que no procede del exterior, sino que es educida de la potencialidad de la materia.

4.Negación de la pluralidad de formas substanciales.

Del mismo modo que rechazó la antigua teoría de las *rationes seminales*, santo Tomás rechazó la teoría de la pluralidad de formas substanciales en la substancia compuesta, y afirmó la unicidad de la forma substancial propia de cada substancia. En su Comentario a las *Sentencias*, santo Tomás parece ciertamente aceptar la *forma corporeitatis* como primera forma substancial de la substancia corpórea[646]; pero aunque primeramente la aceptase, es indudable que más tarde la rechazó. En la *Summa contra Gentiles*[647] argumenta que si la primera forma constituyese la substancia como substancia, las formas subsiguientes aparecerían en algo que era ya *hoc aliquid in actu*, algo actualmente subsistente, y no podrían ser, por tanto, sino formas accidentales. De modo similar arguye contra la teoría de Avicebrón[648], observando que solamente la primera forma puede ser forma substancial, puesto que conferiría el carácter de substancia, con el resultado de que las otras formas subsiguientes que apareciesen una substancia ya constituida serían accidentales. (Está claro que eso implica necesariamente que la forma substancial informa directamente a la materia prima.) Esa opinión suscitó una gran oposición, y fue estigmatizada como una innovación peligrosa, como veremos más adelante al tratar de las controversias en que su aristotelismo envolvió a santo Tomás.

5.Restricción de la composición hilemórfica a las substancias corpóreas.

La composición hilemórfica que vale para las substancias materiales fue limitada por santo Tomás al mundo corpóreo; no la extendió, como hizo san Buenaventura, a la creación incorpórea, a los ángeles. Santo Tomás consideró racionalmente demostrable que existan ángeles, enteramente aparte de la revelación, porque su existencia es exigida por el carácter jerárquico de la escala de los seres. Podemos discernir los órdenes o rangos ascendentes de la serie de las formas, desde las formas de las substancias inorgánicas, pasando por las formas vegetativas, las formas sensitivas irracionales de los animales, y el alma racional del hombre, hasta el Acto puro e infinito, Dios; pero en esa jerarquía se advierte una laguna. El alma racional del hombre es creada, finita y encarnada, mientras que Dios es un espíritu puro, increado e infinito: es, pues, perfectamente razonable suponer que entre el alma humana y Dios hay formas espirituales finitas y creadas, pero sin cuerpo. En lo más alto de la escala está la absoluta simplicidad de Dios; en lo más alto del mundo corpóreo está el ser humano, en parte espiritual y en parte corporal: deben existir, pues, entre Dios, y el hombre, seres totalmente espirituales que sin embargo no posean la absoluta simplicidad de la Divinidad.[649]

Esa línea de argumentación no era nueva: ya había sido empleada en la filosofía griega, por Posidonio, por ejemplo. También influyó en santo Tomás la doctrina aristotélica de las inteligencias separadas conectadas con el movimiento de las esferas, doctrina astronómica que reaparece en la filosofía de Avicena, con la que santo Tomás estaba familiarizado; pero el argumento que pesó más en el pensamiento del aquinatense fue el fundado en las exigencias de la jerarquía del ser. Del mismo modo que distinguió los diferentes grados de las formas en general, distinguió también los diferentes «coros» de ángeles, según el objeto de conocimiento de éstos. Los que aprehenden con la máxima claridad la bondad de Dios en sí misma, y son inflamados del amor correspondiente, son los «serafines», el «coro» más alto, mientras que los que se ocupan de la providencia de Dios respecto de las criaturas particulares, por ejemplo, respecto a hombres particulares, son los ángeles en el sentido más estricto del término, el «coro» inferior. El «coro» que se ocupa, entre otras cosas, de los movimientos de los cuerpos celestes (que son causas universales que afectan a este mundo), es el de las «virtudes». Así pues, santo Tomás no postuló primordialmente la existencia de ángeles para dar cuenta del movimiento de las esferas.

Existen, pues, los ángeles. Falta ahora preguntarse si están compuestos hilemórficamente. Santo Tomás afirmó que los ángeles no tienen ese tipo de composición. Argumentó que los ángeles deben ser puramente inmateriales, puesto que son inteligencias que tienen como objetos correlativos realidades inmateriales, y

también que su mismo lugar en la jerarquía de los seres exige su completa inmaterialidad[650]. Además, como santo Tomás pone en la materia una exigencia de cantidad (lo que tal vez no cuadre del todo con su carácter de pura potencialidad), no podía atribuir en ningún caso composición hilemórfica a los ángeles. San Buenaventura, por ejemplo, había argumentado que los ángeles deben estar compuestos hilemórficamente porque en otro caso serían acto puro, y solamente Dios es acto puro; pero santo Tomás replicó a ese argumento afirmando que la distinción de esencia y existencia en los ángeles es suficiente para salvaguardar su contingencia y su radical distinción de Dios[651]. Volveremos a esa distinción dentro de poco.

Una consecuencia de la negación de la composición hilemórfiea de los ángeles es la negación de la multiplicidad de ángeles dentro de una misma especie angélica, puesto que el principio de individuación es la materia, y en los ángeles no hay materia. Cada ángel es una forma pura: en consecuencia, cada ángel tiene que agotar la capacidad de su especie, y constituir él solo su propia especie. Los coros de ángeles no constituyen, pues, especies de ángeles; son jerarquías angélicas que se distinguen no específicamente, sino según su función. Hay tantas especies angélicas como ángeles. Interesa recordar aquí que Aristóteles, al afirmar en la *Metafísica* una pluralidad de motores, o inteligencias separadas, plantea la cuestión de cómo es eso posible siendo la materia el principio de individuación; pero no contesta a la pregunta. Mientras san Buenaventura, al admitir la composición hilemórfica de los ángeles, podía admitir, y admitió de hecho, su multiplicidad dentro de una especie, santo Tomás, que por una parte defendía que la materia es el principio de individuación, y, por otra parte negaba la presencia de la materia en los ángeles, se vio obligado a negar la multiplicidad de éstos dentro de una especie. Así pues, para santo Tomás, las inteligencias se convierten realmente en universales separados, aunque no, desde luego, en el sentido de conceptos hipostasiados. Uno de los descubrimientos de Aristóteles fue que una forma separada ha de ser inteligente, pero Aristóteles no acertó a ver la conexión histórica entre las inteligencias separadas y la teoría platónica de las formas separadas.

6.Potencialidad y acto.

La composición hilemórfica de las substancias materiales revela directamente la mutabilidad esencial de dichas substancias. Indudablemente el cambio no es una cuestión de azar, sino que tiene lugar según un cierto ritmo (no se puede suponer que

una substancia determinada pueda transformarse inmediatamente en cualquier otra substancia que a uno le agrade, y el cambio es también guiado e influido por causas generales, tales como los cuerpos celestes); pero el cambio substancial solamente puede tener lugar en cuerpos, y es solamente la materia, el substrato del cambio, lo que le hace posible. Sobre la base del principio que santo Tomás tomó de Aristóteles, de que lo que es cambiado o movido es cambiado o movido «por otro», *ab alio*, es posible inferir de los cambios en el mundo corpóreo la existencia de un motor inmóvil, con la ayuda del principio de que es imposible un «regreso infinito» en el orden de la dependencia; pero antes de proceder a probar la existencia de Dios a partir de la naturaleza, se debe penetrar más profundamente en la constitución del ser finito.

Santo Tomás de Aquino limita la composición hilemórfica al mundo corpóreo; pero hay una distinción más fundamental, de la que la distinción entre materia y forma no es sino un ejemplo. La materia prima, según hemos visto, es pura potencialidad, mientras que la forma es acto, de modo que la distinción entre materia y forma es una distinción entre potencia y acto, pero esta última distinción es de una aplicación más amplia que la primera. En los ángeles no hay materia, pero no por ello deja de haber potencialidad. (San Buenaventura argumentaba que, puesto que la materia es potencialidad, debe haberla en los ángeles. Así se vio obligado a admitir la forma corporeitatis, para distinguir la materia corpórea de la materia en sentido general. Por el contrario, santo Tomás, al hacer de la materia pura potencialidad y negar sin embargo su presencia en los ángeles, se vio forzado a asignar a la materia una exigencia de cantidad, que le sobreviene mediante la forma. Es obvio que en ambas opiniones hay dificultades.) Los ángeles pueden cambiar mediante la realización de actos de entendimiento y de voluntad, aun cuando no pueden cambiar substancialmente: hay, pues, en los ángeles alguna potencialidad. La distinción de potencia y acto recorre, pues, todo el mundo creado, mientras que la distinción de materia y forma se encuentra únicamente en la creación corpórea. Así, sobre la base del principio de que la reducción de la potencia al acto requiere un principio que esté en acto, podemos inferir, desde la distinción fundamental que vale para todo el mundo creado, la existencia de un acto puro, Dios; pero, en primer lugar, debe considerarse la base de la potencialidad en los ángeles. De paso, podemos indicar que la distinción entre potencia y acto es discutida por Aristóteles en su Metafísica.

7.Esencia y existencia.

Hemos visto que santo Tomás limitó la composición hilemórfica a las substancias corpóreas; pero hay una composición más profunda que afecta a todos los seres finitos. El ser finito es ser porque existe, porque tiene existencia: la substancia es aquello que es o tiene ser, y «la existencia es aquello en virtud de lo cual una substancia es llamada un ser»[652]. La esencia de un ser corpóreo es la substancia compuesta de materia y forma, mientras que la esencia de un ser finito inmaterial es la forma sola; pero aquello por lo cual una substancia material o una substancia inmaterial es un ser real (*ens*) es la existencia (*esse*), que está con la esencia en la relación del acto a la potencialidad. La composición de acto y potencia se encuentra, pues, en todos los seres finitos, y no solamente en los seres corpóreos. Ningún ser finito existe necesariamente; el ser finito tiene o posee existencia, que es distinta de la esencia, como el acto es distinto de la potencialidad. La forma determina o completa en la esfera de la esencia, pero aquello que actualiza a la esencia es la existencia. «En las substancias intelectuales que no están compuestas de materia y forma (en ellas, la forma es una substancia subsistente), la forma es aquello que es; pero la existencia es el acto por el cual es la forma; y, en razón de ello, en las substancias intelectuales solamente hay una composición de acto y potencia, a saber, la composición de substancia y existencia (...). En las substancias compuestas de materia y forma, sin embargo, hay una doble composición de acto y potencia, primero, una composición en la substancia misma, que está compuesta de materia y forma, y segundo, una composición de la substancia misma, ya compuesta, con la existencia. Esa segunda composición puede también llamarse una composición del *quod est* y el *esse*, o del *quod est* y el *quo est*.»[653] La existencia, pues, no es ni materia ni forma; no es ni una esencia ni parte de una esencia; es el acto por el cual la esencia es o tiene ser. «*Esse* denota un cierto acto; porque no se dice que una cosa sea (esse) por el hecho de que sea en potencia, sino por el hecho de que es en acto.» Como no es materia ni forma, no puede ser forma substancial ni accidental; no pertenece a la esfera de la esencia, sino que es aquello por lo que las formas son.

En las escuelas ha sido muy controvertido el punto de si santo Tomás consideró la distinción de esencia y existencia como una distinción real o como una distinción de razón. Indudablemente la respuesta a esa pregunta depende en gran medida del significado que se asigne a la frase «distinción real». Si por distinción real se entiende una distinción entre dos cosas que podrían estar separadas una de otra, entonces es seguro que santo Tomás no defendió la tesis de la distinción real entre esencia y existencia, que no son dos objetos físicos separables. Gil de Roma sostuvo prácticamente esa opinión, e hizo de la distinción en cuestión una distinción física; pero para santo Tomás la distinción era metafísica, pues esencia y existencia son los dos principios metafísicos constitutivos de todo ser finito. Por el contrario, si por «distinción real» se entiende una distinción que es independiente de la mente, que es objetiva, me parece no solamente que santo Tomás mantuvo tal distinción entre esencia y existencia, sino que la misma es esencial a su sistema, y él le concedió gran

importancia. Santo Tomás habla del *esse* como adveníais extra, en el sentido de que procede de Dios, la causa de la existencia; es el acto, distinto de la potencialidad a la que actualiza. Solamente en Dios, insiste santo Tomás, son idénticas la esencia y la existencia, y aquello que recibe debe ser distinto de aquello que es recibido. El hecho de que santo Tomás argumente que aquello cuya existencia es distinta de su esencia debe haber recibido la existencia de otro, y que solamente de Dios es verdadero que su existencia no es diferente de su esencia, me parece que pone perfectamente en claro que veía la distinción entre esencia y existencia como objetiva e independiente de la mente. La «tercera vía» para demostrar la existencia de Dios parece presuponer la distinción real entre esencia y existencia en las cosas finitas.

La existencia determina la esencia en el sentido de que es acto, y es por ella por quien la esencia tiene ser; pero por otra parte, la existencia, como acto, es determinada por la esencia, como potencialidad, a ser la existencia de esta o aquella especie de esencia. Pero no debemos imaginar que la esencia existiese antes de recibir la existencia (lo cual sería una contradicción en los términos), o que haya una especie de existencia neutral que no sea la existencia de alguna cosa en particular antes de unirse a la esencia. Esos dos principios no son dos cosas físicas que se unan, sino dos principios constitutivos concreados como principios de un ser particular. No hay esencia alguna sin existencia, ni existencia alguna sin esencia; ambas son creadas juntas, y si la existencia cesa, la esencia concreta cesa de ser. La existencia, pues, no es algo accidental al ser finito: es aquello por lo cual el ser finito tiene ser. Si nos fiamos de la imaginación, pensaremos la esencia y la existencia como dos cosas o seres; pero gran parte de la dificultad para entender la doctrina de santo Tomás en este punto procede de que se emplee la imaginación y se suponga que si el aquinatense mantuvo la distinción real debió entenderla a la manera exagerada y desorientadora de Gil de Roma.

Los filósofos musulmanes habían discutido ya la relación de la existencia a la esencia. Alfarabí, por ejemplo, había observado que el análisis de la esencia de un objeto finito no revela su existencia. Si lo hiciese, bastaría con saber lo que es la naturaleza humana para saber que existe el hombre, lo que no es el caso. Así pues, la esencia y la existencia son distintas, y Alfarabí sacó la algo desafortunada conclusión de que la existencia es un accidente de la esencia. Avicena siguió a Alfarabí en esa cuestión. Aunque es indudable que santo Tomás no consideraba que la existencia fuese un «accidente», en su *De ente et essentia*[654] sigue a Alfarabí y a Avicena en su modo de abordar la distinción. Todo lo que no pertenece al concepto de la esencia le adviene a éste desde fuera (*adveniens extra*) y forma composición con ella. Ninguna esencia puede ser concebida sin aquello que forma parte de la esencia, pero toda esencia finita puede ser concebida sin que la existencia esté incluida en la esencia. Yo puedo concebir «hombre» o «ave fénix» y no saber si tal cosa existe en la naturaleza. Sin embargo, sería erróneo interpretar a santo Tomás como si sostuviese que la esencia, antes de la recepción de la existencia, fuese algo por sí misma, por decirlo

así, con una existencia disminuida propia de sí misma: la esencia existe solamente por la existencia, y la existencia creada es siempre la existencia de esta o aquella clase de esencia. La existencia creada y la esencia se dan juntas, y aunque los dos principios constitutivos son objetivamente distintos, la existencia es el más fundamental. Puesto que la existencia creada es el acto de una potencialidad, esta última no tiene actualidad aparte de la existencia, que es «entre todas las cosas, la más perfecta», y «la perfección de todas las perfecciones».[655]

Santo Tomás descubre así en el corazón de todo ser finito una cierta inestabilidad, una contingencia o no-necesidad, que apunta inmediatamente hacia la existencia de un Ser que es la fuente de la existencia finita, el autor de la composición de esencia y existencia, y que no puede estar a su vez compuesto de esencia y existencia, sino que debe tener existencia como su verdadera esencia, es decir, existir necesariamente. Sería en verdad un absurdo, y una máxima injusticia, acusar a Francisco Suárez (1548-1617) y a otros escolásticos que negaron la «distinción real», de negar el carácter contingente del ser finito (Suárez negó la distinción real entre esencia y existencia, y mantuvo que el ser finito es limitado por ser ab alió); pero yo personalmente no experimento la menor duda en cuanto a que santo Tomás de Aquino mantuvo la doctrina de la distinción real, siempre que ésta no sea interpretada como la interpretó Gil de Roma. Para santo Tomás, la existencia no es un estado de la esencia, sino aquello que pone a la esencia en estado de actualidad.

Puede objetarse que he eludido la verdadera cuestión, es decir, la de cuál es el modo preciso en que la distinción entre esencia y existencia es objetiva e independiente de la mente. Pero santo Tomás no formula su doctrina de una manera que imposibilite toda controversia a propósito de su significado. No obstante, me parece claro que santo Tomás sostuvo que la distinción entre esencia y existencia es una distinción objetiva entre dos principios metafísicos que constituyen la totalidad del ser de la cosa finita creada, y que uno de esos dos principios, a saber, la existencia, se encuentra con el otro, a saber, la esencia, en la relación en que está el acto a la potencia. Y no veo cómo habría podido santo Tomás asignar a esa distinción la importancia que le asignó si no hubiera pensado que se trataba de una distinción «real».

CAPÍTULO XXXIV
SANTO TOMÁS DE AQUINO. — IV: PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

1.Necesidad de la prueba.

Antes de desarrollar sus pruebas de la existencia de Dios, santo Tomás procuró mostrar que no es inútil o superñuo facilitar tales pruebas, ya que la idea de la existencia de Dios no es, propiamente hablando, una idea innata, ni «Dios existe» es una proposición cuya contradictoria sea inconcebible o impensable. Para nosotros, ciertamente, que vivimos en un mundo en el que el ateísmo es común, en el que filosofías poderosas e influyentes eliminan o excluyen la noción de Dios, en el que multitudes de hombres y mujeres son educados sin ninguna creencia en Dios, parece perfectamente natural pensar que la existencia de Dios necesita ser probada. Si bien Kierkegaard y algunos filósofos y teólogos que le siguen han rechazado la teología natural en el sentido ordinario del término, normalmente hablando no podríamos soñar en afirmar que la existencia de Dios sea lo que santo Tomás de Aquino llamaba un *per se notum*. Pero santo Tomás no vivía en un mundo en el que el ateísmo sistemático fuera común, y hubo de tener en cuenta no sólo fórmulas de anteriores autores cristianos que parecían implicar que el conocimiento de Dios es innato en el hombre, sino también el famoso argumento de san Anselmo, que pretende mostrar que la no existencia de Dios es inconcebible. Así, en la *Summa Theologica*[656], el aquinatense consagra un artículo a responder a la pregunta *utrum Deunt esse sit per se notum*, y, en la *Summna contra Gentiles*[657], dos capítulos a la consideración de *opinione dicentium quod Deum esse demonstran non potest, quum sit per se notum*.

San Juan Damasceno[658] afirma que el conocimiento de la existencia de Dios es naturalmente innato en el hombre; pero santo Tomás explica que ese conocimiento natural de Dios es confuso y vago y necesita una elucidación que lo convierta en explícito. El hombre tiene un deseo natural de felicidad (beatitudo), y un deseo natural supone un conocimiento natural; pero aunque la verdadera felicidad solamente ha de buscarse en Dios, no se sigue de ahí que todo hombre tenga un conocimiento natural de Dios como tal: el hombre tiene una vaga idea de felicidad, puesto que la desea, pero puede pensar que la felicidad consiste en el placer sensual o

en la posesión de riquezas, y se necesita una reflexión ulterior antes de que pueda reconocerse que la felicidad solamente puede encontrarse en Dios. En otras palabras, aunque el deseo de felicidad pueda constituir la base para una prueba de la existencia de Dios, la prueba no deja de ser necesaria. Igualmente, en cierto sentido es per se notum que hay verdad, puesto que si un hombre afirma que no hay verdad alguna, afirma inevitablemente que es verdad que no hay verdad alguna; pero de ahí no se sigue que haya una Verdad básica o primera, una Fuente de verdad, Dios: para reconocer tal cosa se necesita una reflexión ulterior. Del mismo modo, aunque es verdad que sin Dios nada podemos conocer, no se sigue de ahí que al conocer algo tengamos un conocimiento actual de Dios, puesto que la influencia de Dios, que nos capacita para conocer algo, no es objeto de intuición directa, sino que solamente se conoce por reflexión.[659]

En general, dice santo Tomás, debemos hacer una distinción entre lo que es *per se notum secundum se* y lo que es *per se notum quoad nos*. Se dice que una proposición es *per se nota secundum se* cuando el predicado está incluido en el sujeto, como en la proposición de que el hombre es animal, puesto que el hombre es precisamente un animal racional. La proposición de que Dios existe es, pues una proposición *per se nota secundum se,* puesto que la esencia de Dios es su existencia, y no podemos conocer la naturaleza de Dios, lo que Dios es, sin conocer la existencia de Dios, que Dios es; pero el hombre no tiene un conocimiento a priori de la naturaleza de Dios, y solamente llega al conocimiento del hecho de que la esencia de Dios es su existencia después de haber llegado a conocer la existencia de Dios, de modo que aun cuando la proposición de que Dios existe es *per se nota secundum se*, no es *per se nota quoad nos*.

2.El argumento de san Anselmo.

En cuanto a la demostración «ontológica» o a priori de la existencia de Dios dada por san Anselmo, santo Tomás responde ante todo que no todo el mundo entiende por Dios «aquello mayor que lo cual no cabe pensar nada». Es posible que tal observación, aunque indudablemente verdadera, no sea del todo pertinente, excepto en la medida en que san Anselmo considerase que todo el mundo entendiese por «Dios» aquel Ser cuya existencia él trataba de probar, a saber, el Ser supremamente perfecto. No debe olvidarse que san Anselmo se daba cuenta de que su argumento era un argumento o demostración, no la enunciación de una intuición inmediata de Dios.

Santo Tomás arguye además, tanto en la *Summa contra Gentiles* como en la *Summa Theologica*, que la argumentación de san Anselmo comprende un proceso o transición ilícito del orden ideal al orden real. Concedido que Dios se concibe como el Ser mayor que el cual nada puede pensarse, no se sigue necesariamente que tal Ser exista, aparte de su ser concebido, es decir, fuera de la mente. No obstante, ese argumento no es adecuado, al menos si se toma por sí mismo, para desaprobar el razonamiento anselmiano, puesto que no tiene en cuenta el carácter peculiar de Dios, del Ser mayor que el cual nada puede pensarse. Tal Ser es su propia existencia, y si es posible que exista un Ser así, tiene que existir. El Ser mayor que el cual nada puede pensarse es el Ser que existe necesariamente, es el Ser Necesario, y sería absurdo hablar de un Ser Necesario meramente posible. Pero santo Tomás añade, como hemos visto, que el entendimiento no tiene conocimiento a priori de la naturaleza de Dios. En otras palabras, debido a la debilidad del intelecto humano, no podemos discernir a priori la posibilidad positiva del Ser supremamente perfecto, el Ser cuya esencia es su existencia, y llegamos al conocimiento de que tal Ser existe no por un análisis o consideración de la idea de un Ser así, sino mediante argumentaciones basadas en sus efectos, a posteriori.

3.Posibilidad de la prueba.

Si la existencia de Dios no puede ser demostrada a priori, por la idea de Dios, por su esencia, deberemos probarla a posteriori, mediante un examen de los efectos de Dios. Puede objetarse que eso es imposible, puesto que los efectos de Dios son finitos mientras que Dios mismo es infinito, de modo que no hay proporción entre los efectos y la causa, y la conclusión del proceso de razonamiento contendría así infinitamente más de lo que contienen las premisas. El razonamiento toma su punto de partida en objetos sensibles, y, por lo tanto, debe terminar en un objeto sensible, mientras que en las pruebas de la existencia de Dios el razonamiento concluye en un Objeto infinitamente trascendente a todos los objetos sensibles.

Santo Tomás de Aquino no se ocupa en detalle de esa objeción, y constituiría un anacronismo absurdo pretender que hubiera discutido y dado respuesta por adelantado a la crítica kantiana de la metafísica; pero el aquinatense observa que, si bien a partir de una consideración de efectos que no son proporcionados a su causa no podemos obtener un conocimiento perfecto de dicha causa, podemos llegar a conocer que la causa existe. Podemos razonar desde un efecto hasta la existencia de una

causa, y si el efecto es de tal clase que solamente puede proceder de una cierta clase de causa, podemos argumentar legítimamente la existencia de una causa de esa clase. (El empleo del término «efecto» no debe considerarse como una petición de principio: santo Tomás argumenta a partir de ciertos hechos referentes al mundo, y argumenta que esos hechos requieren una explicación ontológica suficiente. Es verdad, indudablemente, que él presupone que el principio de causalidad no es puramente subjetivo ni aplicable solamente dentro de la esfera de los «fenómenos», en el sentido kantiano; pero tiene perfecta conciencia de que ha de mostrarse que los objetos sensibles son efectos, en el sentido de que no contienen en sí mismos su suficiente explicación ontológica.)

Un tomista moderno que desee exponer y defender la teología natural del santo a la luz del pensamiento filosófico posmedieval, deberá decir algo en justificación de la razón especulativa, de la metafísica. Incluso si considera que el peso de la prueba debe ser asumido en primer lugar por el oponente de la metafísica, no puede desconocer el hecho de que la legitimidad e incluso la significación de las argumentaciones metafísicas han sido puestas en duda, y ha de estar dispuesto a hacer frente al desafío.

No obstante, no acierto a ver cómo puede exigirse a un historiador de la filosofía medieval en general que se ocupe de santo Tomás como si fuera un contemporáneo y un perfecto conocedor no solamente de la crítica kantiana de la razón especulativa, sino también de la actitud hacia la metafísica adoptada por los positivistas lógicos. No obstante, es verdad que la misma teoría del conocimiento tomista proporciona, aparentemente al menos, una poderosa objeción contra la teología natural. Según santo Tomás, el objeto propio del intelecto humano es la quidditas o esencia del objeto material: el intelecto tiene su punto de partida en los objetos sensibles, conoce en dependencia de los phantasmata, y, en virtud de su estado de encarnación en un cuerpo, está proporcionado a los objetos sensibles. Santo Tomás no admitía ideas innatas ni recurría a ningún conocimiento intuitivo de Dios, y si se aplica estrictamente el principio aristotélico de que no hay nada en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos (nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu), puede perfectamente parecer que el entendimiento humano está limitado al conocimiento de objetos corpóreos, sin posibilidad de trascenderlos, sea por su naturaleza misma o sea, al menos, por su condición presente. Como esa objeción resulta de la doctrina misma del propio santo Tomás, es oportuno preguntarse si el santo trató de hacerle frente, y, en caso afirmativo, cómo lo hizo. De la teoría tomista del conocimiento humano me ocuparé más adelante[660]; pero ahora voy a exponer brevemente lo que me parece ser la posición de santo Tomás en este punto.

Los objetos, sean corporales o espirituales, solamente son cognoscibles en la medida en que participan del ser, en la medida en que son en acto, y el entendimiento como tal es la facultad de aprehender el ser. Considerado simplemente en sí mismo, pues, el entendimiento tiene como objeto al ser en toda su extensión: el objeto

primario del entendimiento es el ser. Ahora bien, el hecho de que un particular tipo de entendimiento, el entendimiento humano, esté encarnado y dependa de los sentidos en su operación, representa que debe partir de las cosas de los sentidos, y que, naturalmente hablando, solamente puede llegar a conocer un objeto que trascienda las cosas de los sentidos (omitimos aquí la cuestión del conocimiento de sí mismo) en la medida en que los objetos de los sentidos acusan una relación a aquel objeto y le manifiestan. Como una consecuencia del hecho de que el entendimiento humano está encarnado, su objeto propio y natural, proporcionado a su estado presente, es el objeto corpóreo; pero eso no destruye la orientación primaria del entendimiento al ser en general, y si los objetos corpóreos testimonian una relación discernible a un objeto que los trasciende, el entendimiento puede conocer que tal objeto existe. Además, en la medida en que los objetos materiales revelan el carácter de lo trascendente, el entendimiento puede alcanzar algún conocimiento de la naturaleza de éste; pero tal conocimiento no puede ser adecuado o perfecto, puesto que los objetos de los sentidos no pueden revelar adecuada o perfectamente la naturaleza de la trascendencia. De nuestro conocimiento natural de la naturaleza divina hablaré más adelante[661]: baste ahora indicar que cuando santo Tomás dice que el objeto corpóreo es el objeto natural del entendimiento humano, su afirmación ha de entenderse en el sentido de que el entendimiento humano en su estado presente está orientado hacia la esencia del objeto corpóreo, pero que, lo mismo que la condición encarnada del entendimiento humano no destruye su carácter primario corno entendimiento, así su orientación, en virtud de su estado encarnado, hacia el objeto corpóreo no destruye su orientación primaria hacia el ser en general. El entendimiento humano puede, pues, alcanzar algún conocimiento natural de Dios en la medida en que los objetos corpóreos están relacionados a Dios y le revelan; pero ese conocimiento es necesariamente imperfecto e inadecuado, y no puede ser de carácter intuitivo.

4.Las tres primeras pruebas.

La primera de las cinco pruebas de la existencia de Dios presentadas por santo Tomás de Aquino es la del movimiento, que se encuentra en Aristóteles[662] y fue utilizada por Maimónides y por san Alberto Magno. Sabemos por la percepción sensible que algunas cosas del mundo se mueven, que el movimiento es un hecho. «Movimiento» se entiende aquí en el amplio sentido aristotélico de paso de la potencia al acto, y santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, argumenta que una cosa no

puede ser reducida al acto desde su estado de potencia a no ser por algo que esté ya en acto. En ese sentido, «todo lo que se mueve es movido por otro». Si ese otro es a su vez movido, debe ser movido a su vez por otro agente; y como una serie infinita es imposible, llegamos al fin a un motor no movido, a un primer motor, «y todos entendemos que ese primer motor es Dios»[663]. Santo Tomás llama a ese argumento la vía manifiestior[664]. En la *Summa contra Gentiles*[665] lo desarrolla con considerable extensión.

La segunda prueba, que le es sugerida por el libro II de la *Metafísica* de Aristóteles[666], y que fue utilizada por Avicena, Alain de Lille y san Alberto, toma también su punto de partida en el mundo sensible, pero esta vez en el orden o serie de las causas eficientes. Nada puede ser la causa de sí mismo, porque, para serlo, tendría que haber existido antes de sí mismo. Por otra parte, es imposible proceder al infinito en la serie de las causas eficientes; así pues, debe haber una primera causa eficiente, «a la que todos los hombres llaman Dios».

La tercera prueba, que Maimónides tomó de Avicena y desarrolló por su parte, se basa en el hecho de que algunos seres empiezan a existir y perecen, lo que muestra que pueden ser y no ser, que son contingentes y no necesarios, puesto que si fueran necesarios siempre habrían existido, y ni empezarían a ser ni perecerían. Santo Tomás arguye entonces que debe haber un ser necesario, el cual es la razón de que los seres contingentes lleguen a existir. Si no hubiera ningún ser necesario, no existiría nada en absoluto.

Hay algunas observaciones que deben hacerse, aunque sea brevemente, a propósito de esas tres pruebas. En primer lugar, cuando santo Tomás dice que una serie infinita es imposible (y ese principio es utilizado en las tres pruebas), no piensa en una serie que se extienda en el tiempo, una serie «horizontal», por así decirlo. No dice, por ejemplo, que porque el niño deba la vida a sus padres, y sus padres la deban, a su vez, a los suyos, y así sucesivamente, debió haber una pareja originaria que no tuviese padres, sino que fuera creada directamente por Dios. Santo Tomás no creía que pueda probarse filosóficamente que el mundo no fuese creado desde la eternidad: él admite la posibilidad abstracta de la creación del mundo desde la eternidad, y tal cosa no podría admitirse sin admitir al mismo tiempo la posibilidad de una serie sin principio. Lo que santo Tomás niega es la posibilidad de una serie infinita en el orden de las causas actualmente dependientes, es decir, de una serie infinita «vertical». Supongamos que el mundo hubiera sido creado desde la eternidad. Habría una serie histórica u horizontal infinita, pero la serie entera constaría de seres contingentes, porque el hecho de ser sin principio no les convierte en necesarios. Así pues, la serie entera debe depender de algo exterior a la serie misma. Pero si se asciende verticalmente, sin alcanzar nunca un término, no se tiene la explicación de la existencia de la serie: debemos concluir en la existencia de un ser que no sea en sí mismo dependiente.

En segundo lugar, la consideración de nuestras observaciones precedentes

muestra que la llamada serie matemática infinita nada tiene que ver con las pruebas tomistas. No es la posibilidad de una serie infinita así lo que santo Tomás niega, sino la posibilidad de una serie infinita en el orden ontológico de dependencia. En otras palabras, santo Tomás niega que el movimiento y la contingencia del mundo que experimentamos pueda no tener ninguna explicación ontológica última y adecuada.

En tercer lugar, puede parecer una conducta algo desenvuelta de parte de santo Tomás el suponer que el motor inmóvil, o primera causa, o el ser necesario, sea lo que llamamos Dios. Evidentemente, si algo existe, debe haber un Ser necesario: el pensamiento debe llegar a esa conclusión a menos que la metafísica sea completamente rechazada; pero no es tan evidente que el ser necesario deba ser el Ser personal al que llamamos Dios. No necesita elaborarse grandemente la afirmación de que una argumentación puramente filosófica no nos conduce a la plena noción revelada de Dios; pero, incluso aparte de la plena noción de Dios, como ha sido revelada por Cristo y enseñada por la Iglesia, una argumentación puramente filosófica, ¿nos da un Ser personal? ¿Acaso la fe religiosa de santo Tomás en Dios le llevó a ver en la conclusión del argumento más de lo que realmente había en la misma? Dado que santo Tomás buscaba argumentos para probar la existencia del Dios en el cual creía, ¿no se dio tal vez demasiada prisa en identificar al primer motor, la causa primera, y el ser necesario, con el Dios del cristianismo y de la experiencia religiosa, con el ser personal al que los hombres pueden rezar? Creo que debemos admitir que las frases que santo Tomás añade a las pruebas ofrecidas en la *Summa Theologica* (*et hoc omnes intelligunt Deum*, *causam efficientem primam quam omnes Deum nominant*, *quod omnes dicunt Deum*), constituyen, si se toman en sí mismas, una conclusión precipitada. Pero, aparte del hecho de que la *Summa Theologica* es un libro de texto en compendio y (principalmente) teológico, aquellas frases no deben tomarse aisladamente. Por ejemplo, la prueba resumida de la existencia de un ser necesario no contiene argumento explícito alguno para mostrar si ese ser es material o inmaterial, de modo que la observación hecha al final de la prueba de que ese ser es llamado por todo el mundo Dios puede parecer falta de garantía suficiente; pero en el artículo primero de la cuestión siguiente santo Tomás pregunta si Dios es material o corpóreo, y argumenta que no lo es. Las frases en cuestión deben, pues, entenderse como expresiones de que Dios es reconocido, por todos los que creen en El, como Primera causa y Ser necesario; no deben entenderse como una injustificable supresión de la argumentación ulterior. En todo caso, santo Tomás presenta sus pruebas simplemente en esbozo, no como si se propusiese la composición de un tratado contra ateos profesos. Si hubiese tenido que tratar con marxistas, habría construido indudablemente sus pruebas de una manera diferente, o, al menos, más elaborada y desarrollada; en la posición en que de hecho se encontraba, lo que le interesó fue presentar una prueba de los *preambula fidei*. Ni siquiera en la *Summa contra Gentiles*, pensaba el santo principalmente en los ateos, sino en los musulmanes, que tenían una firme creencia en Dios.

5.La cuarta prueba.

La cuarta prueba está sugerida por algunas observaciones de la Metafísica de Aristóteles[667], y se encuentra substancialmente en san Agustín y en san Anselmo. Toma su punto de partida en los grados de perfección, de bondad, verdad, etc., en las cosas de este mundo, que permiten formular juicios comparativos tales como «eso es más bello que esto», o «esto es mejor que aquello». Suponiendo que tales juicios tienen un fundamento objetivo, santo Tomás argumenta que los grados de perfección implican necesariamente la existencia de un óptimo, un máximamente verdadero, etc., lo cual será también el ser supremo (máxime ens).

Hasta aquí la argumentación conduce solamente a un óptimo relativo. Si se puede establecer que hay verdaderamente grados de verdad, bondad y ser, una jerarquía de seres, entonces debe haber un ser o varios seres que sean relativamente supremos. Pero eso no basta para probar la existencia de Dios, y santo Tomás procede a argumentar que lo que es supremo en bondad, por ejemplo, debe ser la causa de la bondad que hay en todas las cosas. Además, por cuanto la bondad, la verdad y el ser, son convertibles, debe haber un Ser Supremo que es la causa del ser, de la verdad, de la bondad, de toda perfección en los demás seres: et hoc dicimus Deum.

Como el término de la argumentación es un Ser que trasciende todos los objetos sensibles, es evidente que las perfecciones en cuestión solamente pueden ser aquellas perfecciones capaces de subsistir por sí mismas, perfecciones puras, que no impliquen ninguna relación necesaria a la extensión o cantidad. El argumento es de origen platónico y presupone la idea de participación. Los seres contingentes no poseen su ser por sí mismos, ni tampoco su bondad o su verdad ontológica; reciben sus perfecciones, participan de ellas. La causa última de la perfección debe ser perfecta en sí misma; no puede recibir su perfección de otro, sino que debe ser su propia perfección: es ser y perfección autoexistente. El argumento consiste, pues, en la aplicación de principios, ya utilizados en las pruebas precedentes, a las perfecciones puras; no se aparta realmente del espíritu general de las otras pruebas, a pesar de su ascendencia platónica. Una de sus principales dificultades, no obstante, es, como ya he indicado, la de mostrar que hay realmente grados de ser y perfección antes de haber mostrado que hay realmente un Ser que es Perfección absoluta y existente por sí misma.

6.La prueba basada en la finalidad.

La quinta vía es la prueba teológica, por la que Kant sentía un considerable respeto en razón de su antigüedad, claridad y poder persuasivo, aunque, de acuerdo con los principios de la Kritik der reinen Vernunft, se negase a concederle carácter demostrativo.

Santo Tomás argumenta que observamos objetos inorgánicos que operan por un fin, y como eso ocurre siempre, o muy frecuentemente, no puede deberse al azar, sino que debe ser el resultado de una intención. Pero los objetos inorgánicos carecen de conocimiento: no pueden, pues, tender hacia un fin a menos que sean dirigidos por alguien inteligente, «como la flecha es dirigida por el arquero». Así pues, existe un Ser inteligente, por el cual todas las cosas naturales son dirigidas a un fin; et hoc dicimus Deum. En la *Summa contra Gentiles* el santo formula el argumento de un modo algo distinto, diciendo que cuando muchas cosas con cualidades diferentes e incluso contrarias cooperan hacia la realización de un solo orden, la razón debe verse en una Causa inteligente o Providencia: et hoc dicimus Deum. Si la prueba tal como se presenta en la Summa Theologica subraya la finalidad interna de un objeto inorgánico, la presentada en la *Summa contra Gentiles* subraya la cooperación de muchos objetos en la realización del orden o armonía únicos del mundo. Por sí misma la prueba conduce a un Proyectista, o Gobernador, o Arquitecto del universo, como observó Kant; se requiere un razonamiento ulterior para mostrar que ese Arquitecto no es meramente un Demiurgo, sino también el Creador.

7.La «tercera vía» fundamental.

Las pruebas han sido enunciadas aquí más o menos del mismo modo audaz y sucinto en el que las enunció santo Tomás. A excepción de la primera prueba, que es elaborada con cierta extensión en la *Summa contra Gentiles*, las pruebas se presentan en un mero esbozo desnudo, tanto en la Summa Theologica como en la *Summa contra Gentiles*. Pero no hemos hecho la menor mención de las ilustraciones físicas del aquinatense, en nuestra opinión algo desafortunadas, como cuando dice que el fuego es la causa de las cosas calientes, puesto que en realidad esas ilustraciones no tienen que ver con la validez o falta de validez de las pruebas como tales. El moderno discípulo de santo Tomás tiene naturalmente no sólo que desarrollar las pruebas con

mucho mayor detalle, y considerar dificultades y objeciones que difícilmente podían habérsele ocurrido a santo Tomás, sino también que justificar los principios mismos en que se apoya la línea general de la prueba. Así, con relación a la quinta prueba presentada por santo Tomás, el tomista moderno debe tener en cuenta las teorías recientes que procuran hacer inteligible la génesis del orden y finalidad del universo sin recurrir a la hipótesis de un agente espiritual distinto del universo, y, con relación a la totalidad de las pruebas, tiene no solamente que justificar, en atención a la crítica kantiana, la línea de argumentación en que se apoyan, sino además que mostrar, contra los positivistas lógicos, que la palabra «Dios» tiene algún significado. Pero no es tarea del historiador desarrollar las pruebas como tendrían que desarrollarse hoy, ni tampoco es tarea suya justificar aquellas pruebas. El modo en que santo Tomás las formula puede acaso provocar una cierta insatisfacción en el lector; pero debe recordarse que el santo de Aquino era primordialmente un teólogo, y que, como ya se ha dicho, no se interesaba tanto por hacer un tratamiento exhaustivo de las pruebas como de probar de una manera resumida los praeambula fidei. En consecuencia, él hace uso de pruebas tradicionales, que o podían o parecían poder apoyarse en Aristóteles, y que ya habían sido empleadas por algunos de sus antecesores.

Santo Tomás presenta cinco pruebas, y de entre esas cinco pruebas concede cierta preferencia a la primera, al menos en la medida en que la llama la via manifestior. No obstante, sea lo que sea lo que podamos pensar de esa afirmación suya, la prueba fundamental es realmente la tercera «vía», la que se basa en la contingencia. En la primera prueba, el argumento basado en la contingencia se aplica al hecho especial del movimiento o cambio, en la segunda al orden de la causalidad o producción causal, en la cuarta a los grados de perfección, y en la quinta a la finalidad, a la cooperación de los objetos inorgánicos en el orden cósmico. El argumento de la contingencia, en sí mismo, se basa en el hecho de que todo debe tener su razón suficiente, la razón por la cual existe. El movimiento o cambio debe tener su razón suficiente en un motor inmóvil, la serie de efectos y causas secundarias en una causa incausada, la perfección limitada en la perfección absoluta, y la finalidad y orden en la naturaleza en una Inteligencia ordenadora. La «interioridad» de las pruebas de la existencia de Dios que se da en san Agustín y en san Buenaventura está ausente de las cinco vías de santo Tomás; pero indudablemente es posible aplicar sus principios generales al yo, si así se desea. De hecho, puede decirse que las cinco «vías» de santo Tomás son una explicitación de las palabras del *Libro de la Sabiduría*[668] y de la *Epístola a los Romanos* de san Pablo[669], según las cuales Dios puede ser conocido a partir de sus obras, como algo que trasciende a esas obras.

CAPÍTULO XXXV
SANTO TOMÁS DE AQUINO. — V: NATURALEZA DE DIOS

1.La vía negativa.

Una vez establecido que el Ser Necesario existe, parece perfectamente natural proceder a la investigación de la naturaleza de Dios. Es muy insatisfactorio saber simplemente que existe el Ser Necesario si no podemos saber al mismo tiempo qué clase de ser es el Ser Necesario. Pero en seguida se plantea una dificultad. En esta vida no tenemos intuición alguna de la esencia divina: nuestro conocimiento depende de la percepción sensible, y las ideas que nosotros formamos derivan de nuestra experiencia de las criaturas. También el lenguaje está formado para expresar esas ideas, y, por lo tanto, se refiere primariamente a nuestra experiencia, y sólo parece tener referencia objetiva dentro de la esfera de nuestra experiencia. Pero entonces, ¿cómo podemos llegar a conocer un Ser que trasciende la experiencia sensible? ¿Cómo podemos formar ideas que expresen de algún modo la naturaleza de un Ser que sobrepasa el alcance de nuestra experiencia, de un Ser que trasciende el mundo de las criaturas? ¿Cómo pueden las palabras de un lenguaje humano ser aplicables al Ser Divino?

Santo Tomás era perfectamente consciente de esa dificultad, y en realidad toda la tradición de la filosofía cristiana, que había sufrido la influencia de los escritos del Pseudo-Dionisio, dependientes a su vez del neoplatonismo, le habría ayudado, en caso de que hubiera necesitado ayuda, a evitar la caída en un exceso de confianza en el poder de la razón humana para penetrar la esencia divina. El racionalismo de tipo hegeliano era totalmente extraño a su mente, y él mismo nos dice que no podemos llegar a conocer acerca de Dios *quid sit*, lo que El es, su «Esencia», sino solamente *an sit, o quod sit*, que es (su existencia). Esa afirmación, tomada aisladamente, parecería suponer un completo agnosticismo a propósito de la naturaleza divina, pero no es eso lo que santo Tomás entiende, y aquella afirmación debe interpretarse según su doctrina general y la explicación que él da de la misma. Así, en la *Summa contra Gentiles*[670], dice que «la substancia divina excede por su inmensidad de toda forma que nuestro entendimiento alcance; y, así, no podemos aprehenderla mediante un conocimiento de lo que es, pero tenemos alguna noción de aquélla mediante el

conocimiento de lo que no es». Por ejemplo, llegamos a saber algo de Dios al reconocer que no es, ni puede ser, una substancia corpórea; al negar de El la corporeidad nos formamos alguna noción; de su naturaleza, puesto que sabemos que Él no es cuerpo, aunque eso no nos da una idea positiva de lo que sea en sí misma la substancia divina, y cuantos más predicados podamos negar de Dios de ese nodo, tanto más nos aproximamos a un conocimiento de Él.

Ésa es la famosa *via remotionis*, o vía negativa, tan cara al Pseudo-Dionisio y a otros autores cristianos que habían sido fuertemente influidos por el neoplatonismo; pero santo Tomás añade una observación muy útil a propósito de la vía negativa[671]. En el caso de una substancia creada, dice, una substancia que podemos definir, lo primero que hacemos es asignarla a su género, y así conocemos en general lo que es, y luego le añadimos la diferencia por la que se distingue de otras cosas del mismo género; pero en el caso de Dios, no podemos asignarle a un género, puesto que Dios trasciende todos los géneros, y, así, no podemos distinguirle de las demás cosas mediante diferencias positivas (*per affirmativas differentias*). No obstante, aunque no podemos abordar una idea clara de la naturaleza de Dios del mismo modo en que podemos formarnos una idea clara de la naturaleza humana, a saber, por sucesivas diferenciaciones positivas o afirmativas, como viviente, sensitivo o animal, racional, podemos alcanzar alguna noción de la naturaleza de Dios por la vía negativa, por una sucesión de diferenciaciones negativas. Por ejemplo, si decimos que Dios no es un accidente, le distinguimos de todos los accidentes; si decimos que no es corpóreo, le distinguimos de algunas substancias; y así podemos proceder hasta que obtenemos una idea de Dios que le pertenece a Él solo (*propria consi deratió*), y que basta para que sea distinguido de todos los otros seres.

Sin embargo, no debe dejar de tenerse presente que cuando de Dios se niegan predicados, no se niegan porque Dios esté falto de alguna perfección expresada en dicho predicado, sino porque Dios excede infinitamente en riqueza aquella limitada perfección. Nuestro conocimiento natural tiene su punto de partida en los sentidos, y se extiende hasta donde puede llegar con la ayuda de los objetos sensibles[672]. Como los objetos sensibles son criaturas de Dios, podernos llegar a conocer que Dios existe, pero no podemos, por medio de aquéllos, llegar a un conocimiento adecuado de Dios, puesto que las criaturas son efectos que no están plenamente proporcionados al poder divino. Pero podemos llegar a saber acerca de Dios aquello que es necesariamente verdadero de Él, como causa de todos los objetos sensibles. Como causa de éstos, Dios les trasciende, y no es ni puede ser Él mismo un objeto sensible: podemos, pues, negar de Dios todos los predicados que están vinculados a la corporeidad o que son incompatibles con su ser Causa Primera y Ser Necesario. Pero *haec non removentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit*[673]. Si decimos, pues, que Dios no es corpóreo, no queremos decir que Dios sea menos que cuerpo, que le falte la perfección comprendida en el ser cuerpo, sino que Dios es más que cuerpo, que no posee ninguna de las imperfecciones comprendidas necesariamente en el ser una

substancia corporal.

Argumentando por medio de la vía negativa, santo Tomás muestra que Dios no puede ser corpóreo, por ejemplo, porque el Motor inmóvil y el ser necesario debe ser acto puro, mientras que toda substancia corpórea es potencialidad. Además, no puede haber en Dios composición alguna, ni de materia y forma, ni de substancia y accidente, ni de esencia y existencia. Si hubiera composición de esencia y existencia, por ejemplo, Dios debería su existencia a otro ser, lo que es imposible, puesto que Dios es la Causa Primera. No puede haber en Dios composición alguna porque eso sería incompatible con su ser Causa Primera, Ser Necesario, Acto Puro. Expresamos esa ausencia de composición valiéndonos de la palabra afirmativa «simplicidad», pero la idea de la simplicidad divina se alcanza separando de Dios todas las formas de composición que se encuentran en las criaturas, de modo que «simplicidad» significa aquí ausencia de composición. No podemos formarnos una idea adecuada de la simplicidad divina como es en sí misma, puesto que trasciende nuestra experiencia: sabemos, sin embargo, que está en el polo opuesto, por decirlo así, de la simplicidad relativa, o simplicidad de las criaturas. En las criaturas experimentamos que la substancia más compleja es la más elevada, como el hombre es más elevado que la ostra; pero la simplicidad de Dios significa que El posee la plenitud del Ser y Perfección en un solo Acto indiviso y eterno.

Semejantemente, Dios es infinito y perfecto, puesto que su ser no es algo recibido y limitado, sino autoexistente; Dios es inmutable puesto que el Ser Necesario es necesariamente todo lo que es, y no puede ser cambiado; es eterno, puesto que el tiempo requiere movimiento, y en el Ser Inmutable no puede haber movimiento alguno. Es uno, puesto que es simple e infinito. No obstante, estrictamente hablando, dice santo Tomás, Dios no es eterno, sino que es eternidad, puesto que es su propio esse subsistente, en un solo acto indiviso.

Es innecesario recorrer todos los diversos atributos de Dios que pueden ser conocidos por la vía negativa; es suficiente haber dado algunos ejemplos para mostrar cómo, después de probar que Dios existe como Motor Inmóvil, Causa Primera, y Ser Necesario, santo Tomás procede a separar o negar de Dios todos aquellos predicados de las criaturas que son incompatibles con el carácter de Dios como Motor Inmóvil, Causa Primera y Ser Necesario. En Dios no puede haber corporeidad, ni composición, ni limitación, ni imperfección, ni temporalidad, etc.

2.La vía afirmativa.

Predicados o nombres tales como «inmutable» o «infinito» sugieren, por su misma forma, su asociación con la «vía negativa», pues inmutable es equivalente a no mutable, e infinito es equivalente a no finito; pero hay otros predicados aplicados a Dios que no sugieren tal asociación, como por ejemplo, bueno, sabio, etc. Además, dice santo Tomás[674], mientras que un predicado negativo hace referencia directa no a la substancia divina, sino a la «separación» o negación de algo de la substancia divina, es decir, a la negación de la aplicabilidad de un cierto predicado a Dios, hay nombres o predicados positivos que se predican afirmativamente de la substancia divina. Por ejemplo, el predicado «incorpóreo» niega de Dios la corporeidad, la separa de Él, mientras que el predicado «bueno», o «sabio», se predica afirmativa y directamente de la substancia divina. Hay, pues, una vía afirmativa o positiva además de la vía negativa. Pero, ¿cuál es su justificación, si esas perfecciones, la bondad, la sabiduría, etc., son experimentadas por nosotros como se dan en las criaturas, y si las palabras que utilizamos para expresar esas perfecciones expresan ideas que sacamos de las criaturas? ¿No estaremos aplicando a Dios ideas y palabras que no tienen aplicación más que en el dominio de la experiencia? Acaso nos enfrentamos con el siguiente dilema. O predicamos de Dios predicados que solamente tienen aplicación en el caso de las criaturas, y entonces nuestras afirmaciones acerca de Dios son falsas, o vaciamos dichos predicados de su referencia a las criaturas, y entonces les dejamos sin contenido, puesto que están derivados de nuestra experiencia de las criaturas y expresan esa experiencia.

En primer lugar, santo Tomás insiste en que cuando se predican de Dios predicados afirmativos, éstos se predican positivamente de la substancia o naturaleza divina. El aquinatense no comparte la opinión de quienes, como Maimónides, hacen a todos los predicados de Dios equivalentes a predicados negativos, ni la de quienes dicen que «Dios es bueno» o «Dios es viviente» significa simplemente «Dios es la causa de toda bondad» o «Dios es la causa de la vida». Cuando decirnos que Dios es viviente o que Dios es vida, no queremos decir meramente que Dios no es no-viviente: el enunciado de que Dios es viviente contiene en sí un cierto grado de afirmación que falta en el enunciado de que Dios no es corpóreo. Ni tampoco el hombre que afirma que Dios es viviente se limita a afirmar que Dios es la causa de la vida, de todos los seres vivientes, sino que pretende decir algo positivo acerca de Dios mismo. Además, si el enunciado de que Dios es viviente no significara otra cosa sino que Dios es la causa de todos los seres vivientes, igualmente podríamos decir que Dios es cuerpo, puesto que también es El la causa de todos los cuerpos. Sin embargo, no decimos que Dios sea cuerpo, mientras que sí decimos que Dios es viviente, y eso muestra que la afirmación de que Dios es viviente significa algo más que Dios es causa de la vida, y que se hace una afirmación positiva a propósito de la substancia divina.

Por otra parte, ninguna de las ideas positivas por medio de las cuales concebirnos la naturaleza de Dios representa perfectamente a Dios. Nuestras ideas de Dios

representan a Dios solamente en la medida en que nuestro entendimiento puede conocerle; pero le conocemos por medio de los objetos sensibles en la medida en que esos objetos representan o reflejan a Dios, de modo que, puesto que las criaturas representan a Dios o le reflejan sólo imperfectamente, nuestras ideas, derivadas de nuestra experiencia del mundo natural, sólo pueden representar a Dios imperfectamente. Cuando decimos que Dios es bueno, o viviente, queremos decir que Dios contiene, o, más bien, que es la perfección de la bondad o de la vida, pero de un modo que excede y excluye las imperfecciones y limitaciones de las criaturas. En cuanto a aquello que se predica (la bondad, por ejemplo), el predicado afirmativo que predicamos de Dios significa una perfección sin defecto alguno; pero en cuanto a la manera de predicarlo, todo predicado implica un defecto, puesto que por la palabra (nomen) expresamos algo del modo en que es concebido por nuestro entendimiento. De ahí se sigue, pues, que los predicados de esa clase, como había observado el Pseudo- Dionisio, pueden a la vez afirmarse y negarse de Dios: afirmarse, propter nominis rationem; negarse, propter significandi modum. Por ejemplo, si afirmamos que Dios es sabiduría, ese enunciado afirmativo es verdadero por lo que respecta a la perfección como tal; pero si entendemos que Dios es sabiduría precisamente en el mismo sentido en que nosotros tenemos experiencia de la sabiduría, entonces el enunciado sería falso. Dios es sabio, pero es sabiduría en un sentido que trasciende nuestra experiencia: Dios no posee sabiduría como una cualidad o forma inherente. En otras palabras, afirmamos de Dios la esencia de la sabiduría, o de la bondad, o de la vida, de un modo «supereminente», y negamos de Dios las imperfecciones concomitantes a la sabiduría humana, es decir, a la sabiduría según nosotros la experimentamos[675]. Así pues, cuando decimos que Dios es bueno, lo que ese enunciado significa no es que Dios sea la causa de la bondad, o que Dios no sea malo, sino que aquello que llamamos bondad en las criaturas preexiste en Dios, *secundum modum altiorem*. De ahí no se sigue que la bondad pertenezca a Dios por razón de que El sea causa de la bondad, sino más bien que, porque Dios es bueno, difunde bondad en las cosas, de acuerdo con las palabras de san Agustín, «porque Dios es bueno, nosotros existimos».[676]

3.La analogía.

El resultado de las consideraciones precedentes es, pues, que no podemos en esta vida conocer la esencia divina tal como es en sí misma, sino solamente tal como está

representada en las criaturas, de modo que los nombres que aplicamos a Dios significan las perfecciones que se manifiestan en las criaturas. De ahí pueden derivarse varias importantes conclusiones, la primera de las cuales es que los nombres que aplicarnos a Dios y a las criaturas no han de entenderse en un sentido unívoco. Por ejemplo, cuando decimos que un hombre es sabio y que Dios es sabio, el predicado «sabio» no ha de entenderse en sentido unívoco, es decir, precisamente en el mismo sentido. Nuestro concepto de sabiduría está tomado de las criaturas, y si aplicamos precisamente ese concepto a Dios, diremos algo falso acerca de Dios, puesto que Dios no es ni puede ser sabio precisamente en el mismo sentido en el que es sabio un hombre. Por otra parte, los nombres que aplicamos a Dios no son puramente equívocos, es decir, no son de significado entera y completamente diferente del que tienen cuando son aplicados a las criaturas. Si fuesen puramente equívocos, tendríamos que concluir que no podemos obtener conocimiento alguno de Dios a partir de las criaturas. Si «sabiduría», según se predica del hombre, y «sabiduría», según se predica de Dios, significasen algo completamente diferente, el término «sabio» aplicado a Dios no tendría contenido alguno, no tendría significación alguna, puesto que nuestro conocimiento de la sabiduría está tomado de las criaturas, y no basado en una experiencia directa de la sabiduría divina. Desde luego podría objetarse que, aunque sea verdad que si los términos predicados de Dios se utilizaran en un sentido equívoco nada conoceríamos de Dios a partir de las criaturas, de ahí no se sigue que conozcamos algo de Dios a partir de las criaturas; pero la insistencia de santo Tomás en que podemos conocer algo de Dios a partir de las criaturas se fundamenta en el hecho de que las criaturas, como efectos de Dios, tienen que manifestar a Dios, aun cuando sólo puedan hacerlo imperfectamente.

Sin embargo, si los conceptos derivados de nuestra experiencia de las criaturas, y aplicados luego a Dios, no se usan ni en sentido unívoco ni en sentido equívoco, ¿en qué sentido se usan? ¿Hay algún camino intermedio? Santo Tomás contesta que se utilizan en un sentido analógico. Cuando un atributo se predica analógicamente de dos seres distintos, eso significa que se predican según la relación que tienen a una tercera cosa, o según la relación del uno al otro. Como ejemplo del primer tipo de predicación analógica, santo Tomás presenta su ejemplo favorito, la salud[677]. Se dice que un animal está sano porque es el sujeto de la salud, posee salud, y se dice que la medicina es sana porque es causa de la salud, o que alguien tiene un aspecto que es sano porque éste es un signo de salud. La palabra «sano» se predica en sentidos diferentes del animal en general, de la medicina y del aspecto, según las diferentes relaciones de éstos a la salud; pero no se predica en un sentido puramente equívoco,

1

8

puesto que en los tres casos hay una verdadera relación a la salud. La medicina no es sana en el mismo sentido en que es o está sano el animal, porque el término «sano»

no se utiliza unívocamente, pero los sentidos en que se utiliza no son equívocos o puramente metafóricos, como cuando hablamos de un prado sonriente. Pero ése, dice santo Tomás, no es el modo en que predicamos atributos de Dios y de las criaturas, porque Dios y las criaturas no tienen relación alguna a un tercer objeto: predicamos atributos de Dios y de las criaturas en la medida en que la criatura tiene relación a Dios. Cuando, por ejemplo, predicamos el ser de Dios y de las criaturas, atribuimos el ser en primer y principal lugar a Dios, como ser que existe en sí mismo, y secundariamente a las criaturas, como dependientes de Dios. No podemos predicar el ser unívocamente de Dios y de las criaturas, puesto que Dios y las criaturas no poseen el ser de la misma manera, ni tampoco predicamos el ser en un sentido puramente equívoco, puesto que las criaturas tienen ser, aunque su ser no sea como el ser divino, sino dependiente y participado.

En cuanto a lo que se quiere decir por las palabras que aplicamos a Dios y a las criaturas, se atribuye primariamente a Dios, y sólo secundariamente a las criaturas. El ser, como hemos visto, pertenece esencialmente a Dios, mientras que no pertenece esencialmente a las criaturas, sino sólo en dependencia de Dios: es ser, pero es una clase de ser diferente del ser divino, puesto que es recibido, derivado, dependiente, finito. No obstante, aunque la cosa significada es atribuida primariamente a Dios, el nombre es predicado primariamente de las criaturas. La razón es que conocemos a las criaturas antes de conocer a Dios, de modo que como nuestro conocimiento de la sabiduría, por ejemplo, deriva de las criaturas, y la palabra denota primariamente el concepto derivado de nuestra experiencia de las criaturas, la idea y la palabra de sabiduría se predican primariamente de las criaturas y analógicamente de Dios, aunque en el hecho real la sabiduría en sí misma, la cosa significada, pertenecen primariamente a Dios.

4.Tipos de analogía.

La predicación analógica se funda en la semejanza. En el *De Veritate*[678], santo Tomás distingue la semejanza de proporción (*convenientia proportionis*) y la semejanza de proporcionalidad (*convenientia proportionalitatis*). Entre el número 8 y el número 4 hay una semejanza de proporción, mientras que entre las proporciones de 6a3yde4a2 hay una semejanza de proporcionalidad, es decir, una semejanza o similaridad de dos proporciones. Ahora bien, la predicación analógica en sentido general puede hacerse según ambos tipos de semejanza. La predicación del ser

respecto de la substancia creada y del accidente, cada uno de los cuales está en relación al otro, es un ejemplo de predicación analógica según proporción, mientras que la predicación de la visión respecto de la ocular o la intelectual es un ejemplo de predicación analógica según proporcionalidad. Lo que es al ojo la visión corpórea es a la mente la visión o aprehensión intelectual. Hay una cierta semejanza entre la relación del ojo a su visión y la relación de la mente a su aprehensión intelectual, una semejanza que nos permite hablar de «visión» en ambos casos. Aplicamos la palabra «visión» en ambos casos no unívocamente, ni de un modo puramente equívoco, sino analógicamente.

Ahora bien, es imposible predicar algo analógicamente de Dios y de las criaturas del mismo modo en que es posible predicar el ser de la substancia y del accidente, porque Dios y las criaturas no tienen ninguna relación real mutua: las criaturas tienen una relación real a Dios, pero Dios no tiene relación real alguna a las criaturas. Ni Dios está incluido en la definición de ninguna criatura del modo en que la substancia está incluida en la definición del accidente. Pero de ahí no se sigue que no pueda haber analogía de proporción entre Dios y las criaturas. Aunque Dios no está relacionado a las criaturas por una relación real, las criaturas tienen una relación real a Dios, y nosotros podemos aplicar el mismo término a Dios y a las criaturas en virtud de esa relación. Hay perfecciones que no están vinculadas a la materia y que no implican necesariamente defecto o imperfección alguna en el ser del que sean predicadas. El ser, la sabiduría y la bondad constituyen ejemplos de tales perfecciones. Evidentemente, obtenemos el conocimiento del ser, o de la bondad, o de la sabiduría, a partir de las criaturas; pero de ahí no se sigue que dichas perfecciones se den primariamente en las criaturas y sólo secundariamente en Dios, o que se prediquen primariamente de las criaturas y sólo secundariamente de Dios. Al contrario, la bondad, por ejemplo, existe primariamente en Dios, que es la bondad infinita y la causa de toda bondad creada, y se predica primariamente de Dios y sólo secundariamente de las criaturas, aunque la bondad creada sea la primera que llegamos a conocer. La analogía de proporción es posible, pues, en virtud de la relación de la criatura y su semejanza a Dios. Pronto volveremos sobre este punto.

Se ha dicho que santo Tomás llegó a abandonar la analogía de proporcionalidad en favor de la analogía de proporción (en el sentido aceptable de esta última), pero no me parece probable que fuera así. En el Comentario a las *Sentencias*[679], santo Tomás propone ambos tipos de analogía, y aunque en obras posteriores, como el *De Potentia*, la *Summa contra Gentiles* y la *Summa Theologica*, parece poner mayor énfasis en la analogía de proporción, no me parece que eso indique que llegara a abandonar la analogía de proporcionalidad. Ese tipo de predicación analógica puede utilizarse de dos modos, simbólicamente o propiamente. Podemos hablar de Dios como «el sol», queriendo decir que lo que el sol es al ojo sensible lo es Dios al alma; pero en tal caso hablamos simbólicamente, puesto que la palabra «sol» hace referencia a una cosa material, y solamente puede ser predicada de un ser espiritual

en un sentido simbólico. Sin embargo, podemos decir que hay una cierta semejanza entre la relación de Dios a su actividad intelectual y la relación del hombre a su actividad intelectual, y en ese caso no hablamos de modo meramente simbólico, puesto que la actividad intelectual como tal es una perfección pura.

Así pues, el fundamento de toda analogía, aquello que hace posible la predicación analógica, es la semejanza de las criaturas a Dios. No predicamos la sabiduría de Dios meramente porque Dios es la causa de todas las cosas sabias, porque en tal caso igualmente podríamos llamar a Dios piedra, ya que es la causa de todas las piedras; pero llamamos a Dios sabio porque las criaturas, efectos de Dios, manifiestan a Dios, son semejantes a Él, y porque una perfección pura, como la sabiduría, puede ser predicada formalmente de Dios. Pero ¿qué es esa semejanza? En primer lugar, es una semejanza unilateral, es decir, que la criatura es semejante a Dios, pero no podemos decir propiamente que Dios sea semejante a la criatura. Dios es el modelo absoluto, por así decirlo. En segundo lugar, las criaturas son semejantes a Dios sólo imperfectamente: no toleran una semejanza perfecta a Dios. Eso significa que la criatura es al mismo tiempo semejante a Dios y desemejante de Él. Es semejante a Dios en la medida en que es una imitación suya; es desemejante en cuanto su semejanza es imperfecta y deficiente. Así pues, la predicación analógica cae entre la predicación unívoca y la predicación equívoca. En la predicación analógica el predicado no se aplica a Dios y a las criaturas ni precisamente en el mismo sentido ni en sentidos totalmente diferentes; se aplica al mismo tiempo en sentidos semejantes y desemejantes[680]. Esa noción de simultánea semejanza y diferencia es fundamental en la analogía. Es cierto que tal noción puede ocasionar considerables dificultades desde el punto de vista lógico; pero no sería oportuno discutir aquí las objeciones de los positivistas modernos a la analogía.

Santo Tomás distingue, pues, entre analogía de proporción (analogía *secundum convenientiam proportionis*) y analogía de proporcionalidad (analogía *secundum convenientiam proportionalitatis*). Como hemos visto, santo Tomás no admite respecto de Dios y las criaturas aquella analogía de proporción que es aplicable a la substancia y al accidente respecto al ser; por analogía de proporción en teología natural él entiende aquella analogía en la que un predicado se aplica primariamente a un análogo, a saber, Dios, y secundaria e imperfectamente al otro análogo, a saber, la criatura, en virtud de la real relación y semejanza de la criatura a Dios. La perfección atribuida a los análogos está realmente presente en ambos, pero no está presente del mismo modo, y un mismo predicado se utiliza al mismo tiempo en sentidos que no son ni completamente diferentes ni completamente similares. La terminología ha cambiado desde los tiempos de santo Tomás, y a esa especie de analogía se le llama ahora analogía de atribución. La analogía de proporcionalidad, la semejanza de proporciones, es a veces llamada analogía de proporción, para distinguirla de la analogía de atribución; pero no todos los escolásticos ni todos los comentadores de santo Tomás emplean los términos del mismo modo.

Algunos escolásticos han mantenido que el ser, por ejemplo, es predicable de Dios y de las criaturas solamente por analogía de proporcionalidad, y no por analogía de atribución. Sin querer entrar en una discusión sobre el valor de la analogía de proporcionalidad como tal, no veo cómo podríamos saber que Dios tiene alguna perfección a no ser por la vía de la analogía de atribución. Toda predicación analógica descansa en la real relación y semejanza de las criaturas a Dios, y me parece que la analogía de proporcionalidad presupone la analogía de proporción o atribución, y que ésta es la más fundamental de las dos especies de analogía.

5.Una dificultad.

Si se lee lo que santo Tomás dice de la analogía, parece que no hace sino examinar el modo en que hablamos acerca de Dios, las implicaciones verbales y conceptuales de nuestros enunciados, y que en realidad no establece nada acerca de nuestro conocimiento de Dios. Pero en el caso de santo Tomás es un principio fundamental que las perfecciones de las criaturas deben encontrarse en el Creador de una manera supereminente, de una manera compatible con la infinitud y con la espiritualidad de Dios. Por ejemplo, si Dios ha creado seres inteligentes, Dios debe poseer intelecto; no podemos suponer que El sea menos que inteligente. Además, un ser espiritual debe ser una forma intelectual, como dice Aristóteles, y el ser espiritual infinito debe poseer una inteligencia infinita. Por otra parte, la inteligencia de Dios no puede ser una facultad distinta de su esencia o naturaleza, puesto que Dios es puro Acto, y no un ser compuesto, y no puede conocer cosas sucesivamente, puesto que es inmutable e incapaz de determinación accidental. Dios conoce los acontecimientos futuros en virtud de su eternidad, por la cual todas las cosas están presentes a Él[681]. Dios debe poseer la perfección de la intelectualidad, pero no podemos formarnos ningún concepto adecuado de lo que es la inteligencia divina, puesto que no tenemos experiencia alguna de ésta: nuestro conocimiento de la inteligencia divina es imperfecto e inadecuado, pero no es falso; es un conocimiento analógico. Solamente sería falso en el caso de que no nos diéramos cuenta de su imperfección y entendiésemos que había que atribuir a Dios una inteligencia como la finita. No podemos por menos de pensar y hablar de la inteligencia divina en términos conceptuales humanos, puesto que no disponemos de otros, pero al mismo tiempo somos conscientes de que nuestros conceptos y lenguaje son imperfectos. Por ejemplo, no podemos por menos de hablar como si Dios «previese» los

acontecimientos futuros, pero sabemos que para Dios no hay pasado ni futuro. Del mismo modo, debemos atribuir a Dios la perfección del libre albedrío respecto de objetos distintos de El mismo, pero el libre albedrío de Dios no puede suponer mutabilidad: Dios quiso libremente crear el mundo en el tiempo, pero lo quiso así desde la eternidad, en virtud de aquel único acto de voluntad que es idéntico con su esencia. Así pues, no podemos formarnos una concepción adecuada del libre albedrío divino; pero la relación de las criaturas a Dios nos manifiesta que Dios debe poseer libre albedrío, y podemos darnos cuenta de que el libre albedrío divino no puede significar ciertas cosas; sin embargo, la realidad positiva del libre albedrío divino excede nuestra capacidad de comprensión, precisamente porque nosotros somos criaturas, y no Dios. Solamente Dios puede comprenderse a Sí mismo.

Es difícil negar, empero, que en relación con la doctrina de la analogía se suscita una grave dificultad. Por ejemplo, si derivamos de la inteligencia humana nuestra idea de inteligencia, es evidente que ésta no puede, como tal, aplicarse a Dios, y santo Tomás insiste en que ningún predicado que sea aplicable a Dios y a las criaturas se predica unívocamente. Por otra parte, a menos que estemos dispuestos a aceptar el agnosticismo, no podemos admitir que tales predicados se utilicen en sentidos puramente equívocos. ¿Cuál es, pues, el contenido positivo de nuestro concepto de inteligencia divina? Si santo Tomás se contentase con la via negativa no se presentaría la dificultad: habría que decir simplemente que Dios no es no-inteligente, o que es superinteligente, y admitir que no tenemos una idea positiva de lo que es la inteligencia divina. Pero santo Tomás de Aquino no se atiene simplemente a la vio negativa: él admite la ida afirmativa. Nuestra idea de la inteligencia divina tiene, pues, un sentido positivo; pero ¿cuál puede ser ese contenido positivo? ¿Deberá responderse que se obtiene un contenido positivo mediante la negación de las limitaciones de la inteligencia humana, su finitud, su carácter discursivo, su potencialidad, etc.? Pero, en tal caso, o bien obtendríamos un concepto positivo de la inteligencia divina como tal, o bien obtendríamos un concepto «esencial» de la inteligencia, aparte de la finitud o infinitud de ésta, y ese concepto sería unívoco respecto de Dios y de las criaturas. Incluso puede parecer que las negaciones o anulan por completo el contenido o hacen de éste una idea de la esencia de la inteligencia, unívoca respecto de la inteligencia divina y la inteligencia humana. Sería por esa razón por la que Duns Scoto insistiría más tarde en que podemos formar conceptos unívocos aplicables tanto a Dios como a las criaturas, aunque en el orden real no haya univocidad entre Dios y las criaturas. A veces se dice que los conceptos análogos son en parte lo mismo y en parte diferentes de los conceptos unívocos, pero reaparece la misma dificultad. El elemento de «mismidad» será un elemento unívoco, mientras que el elemento de «diferencia» o será negativo o no tendrá contenido alguno, puesto que no tenemos una experiencia inmediata de Dios de la que pudiera derivarse la correspondiente idea. Pero es mejor que dejemos la consideración más detenida de este punto para cuando tratemos la doctrina tomista del conocimiento.[682]

6.Las ideas divinas.

El haber mencionado la inteligencia divina nos lleva de modo natural a plantear la cuestión de lo que pensaba santo Tomás a propósito de la doctrina de las ideas divinas. En primer lugar, santo Tomás establece que en la mente divina tiene que haber ideas, *necesse est ponere in mente divina ideas*[683], puesto que Dios ha creado las cosas no al azar sino inteligentemente, según la idea ejemplar por El concebida en su mente. El aquinátense observa que Platón erró al afirmar la existencia de ideas que no estuviesen en ningún intelecto, y observa que Aristóteles censuró a Platón a ese propósito. En realidad, Aristóteles, que no creía en una creación libre de parte de Dios, no censuró a Platón por hacer a las ideas independientes de la mente divina, sino por mantener su subsistencia aparte de la mente humana, por lo que respecta a su realidad subjetiva, y aparte de las cosas, por lo que respecta a su realidad objetiva como formas. Al afirmar la existencia de ideas en la mente divina, santo Tomás sigue, pues, en la estela de la tradición que se originó en Platón, se desarrolló en el platonismo medio y en el neoplatonismo, y revivió, en un montaje cristiano, en la filosofía de Agustín y los seguidores de éste.

Una de las razones de que los neoplatónicos colocasen las ideas en el Nous, la segunda hipóstasis o primer ser divino emanado, y no en el uno o Divinidad suprema, fue que la presencia de una multiplicidad de ideas en Dios parecía menoscabar la unidad divina. ¿Cómo hizo frente santo Tomás a esa dificultad, cuando la única distinción real que él podía admitir en Dios era la distinción entre las tres personas divinas de la Trinidad (distinción que, desde luego, no podía considerar en tanto que filósofo)? La respuesta del aquinatense es que desde un punto de vista debemos decir que hay en Dios una pluralidad de ideas, como dijo san Agustín, puesto que Dios conoce cada una de las cosas individuales a crear; pero que, desde otro punto de vista, no puede haber una pluralidad de ideas en Dios, porque eso sería incompatible con la simplicidad divina. Lo que santo Tomás quiere decir es lo siguiente. Si por idea nos referimos al contenido de la idea, entonces debemos admitir una pluralidad de ideas en Dios, puesto que Dios conoce muchos objetos; pero si por idea entendemos la determinación mental subjetiva, la «especie», entonces no se puede admitir una pluralidad de ideas en Dios, puesto que el entendimiento de Dios es idéntico a su esencia indivisa, y no puede recibir determinaciones ni clase alguna de composición. Dios conoce su divina esencia no solamente como es en sí misma, sino también como imitable fuera de sí misma en una pluralidad de criaturas. Ese acto de conocimiento, según como existe en Dios, es uno e indiviso y es idéntico a su esencia; pero puesto que Dios no solamente conoce su esencia como imitable en una pluralidad de criaturas, sino que además conoce que al conocer su esencia conoce una multiplicidad de criaturas, podemos y debemos hablar de una pluralidad de ideas en Dios, porque «idea» significa no la esencia divina tal como es en sí misma, sino la esencia divina

como el ejemplar de tal o cual objeto, como el ejemplar de muchos objetos. En otras palabras, la verdad o falsedad de nuestras afirmaciones referentes a Dios deben ser estimadas en términos de lenguaje humano. Negar sin cualificación una pluralidad de ideas en Dios sería negar que Dios conoce una pluralidad de objetos; pero la verdad de que Dios conoce su esencia como imitable por una pluralidad de criaturas no debe enunciarse de tal modo que implique que hay una multiplicidad de «especies» reales o de modificaciones realmente distintas en el entendimiento divino.[684]

Este punto de las ideas divinas tiene su interés, porque muestra que santo Tomás no es ni mucho menos simplemente un aristotélico, sino que, al menos a este propósito, se adhiere a la tradición platónico-agustiniana. En realidad, aunque ve claramente que ha de precaverse contra cualquier menoscabo de la simplicidad divina, no se contenta con decir que Dios, por un solo acto de su entendimiento, por una «idea», conoce su esencia como imitable por una pluralidad de criaturas, sino que añade que hay en Dios una pluralidad de ideas. El da, sin duda, sus razones para hacerlo así, pero uno tiene la impresión de que una razón tácita fue su reverencia por san Agustín y por el modo de hablar de éste. Debe hacerse, sin embargo, una distinción. Cuando hoy empleamos el término «idea» nos referimos naturalmente a la idea subjetiva o modificación mental, y en ese sentido santo Tomás no admite en Dios una pluralidad de ideas realmente distintas unas de otras; pero santo Tomás pensaba primordialmente en la «idea» en el sentido de forma ejemplar, y como la esencia divina es conocida por el entendimiento divino como imitable en una pluralidad de criaturas, como el ejemplar de muchos objetos, creyó que tenía derecho a hablar de una pluralidad de *rationes* en Dios, aunque tenía que insistir en que esa pluralidad consiste simplemente en el conocimiento que Dios tiene de su esencia con respecto a la multiplicidad de las criaturas, y no en una distinción real en Dios.

7.Ninguna distinción real entre los atributos divinos.

Hemos hablado de la inteligencia divina y de la voluntad divina, de la bondad, la unidad, la simplicidad divinas, etc. ¿Son esos atributos de Dios realmente distintos los unos de los otros? Y si no son distintos unos de otros ¿qué justificación tenemos para hablar de ellos como si fueran distintos? Los atributos de Dios no son realmente distintos unos de otros, puesto que Dios es simple: son idénticos a la esencia divina. La inteligencia divina no es realmente distinta de la esencia divina, ni tampoco lo es la voluntad divina; la justicia divina y la misericordia divina son idénticas según

existen en Dios. No obstante, aparte del hecho de que la estructura de nuestro lenguaje nos obliga a hablar en términos de sujeto y predicado, nosotros aprehendemos la perfección divina fragmentariamente, por así decirlo. Solamente alcanzamos nuestro conocimiento natural de Dios mediante la consideración de las criaturas, efectos de Dios, y como las perfecciones de las criaturas, las manifestaciones o reflejos de Dios en las criaturas, son diferentes, utilizamos nombres diferentes para significar aquellas diferentes perfecciones. Pero si comprendiésemos la esencia divina tal como es en sí misma y pudiésemos darle su nombre adecuado, utilizaríamos uno solo[685]. Ahora bien, no podemos comprender la esencia divina, y la conocemos solamente por medio de conceptos diversos. Tenemos, pues, que valernos de palabras diversas para expresar la esencia divina, aunque al mismo tiempo sabemos que la verdadera realidad que corresponde a todos aquellos nombres es una realidad simple. Si se objeta que concebir un objeto de modo distinto a como ese objeto es, es concebirlo falsamente, la respuesta es que no concebimos que el objeto exista de modo distinto a como realmente es, porque sabemos que Dios es realmente un Ser simple; pero concebimos de una manera compuesta el objeto que sabemos que es no compuesto. Eso significa simplemente que nuestras inteligencias son finitas y discursivas, y que no pueden aprehender a Dios más que por medio de sus diferentes reflejos en las criaturas. Nuestro conocimiento de Dios es, pues, inadecuado e imperfecto, pero no es falso[686]. Hay verdaderamente un cierto fundamento en Dios para nuestros conceptos compuestos y distintos, pero ese fundamento no es ninguna distinción real en Dios entre sus atributos, sino simplemente su infinita perfección, que, precisamente por su riqueza infinita, no podemos aprehender por nuestra mente humana en un solo concepto.

8.Dios como existencia en sí.

Según santo Tomás[687] el nombre más apropiado de Dios es el nombre que El mismo dio a Moisés en la zarza ardiente[688], *Qui est*, el que es. En Dios no hay distinción alguna entre esencia y existencia; Dios no recibe su existencia, sino que es su existencia; su esencia es existir. Por el contrario, en ninguna criatura está ausente la distinción entre esencia y existencia. Toda criatura es buena y toda criatura es verdadera; pero ninguna criatura es su propia existencia: no es la esencia de ninguna criatura existir. La existencia misma, *ipsum esse*, es la esencia de Dios, y el nombre

que se deriva de esa esencia es el máximamente apropiado a Dios. Dios es bondad, por ejemplo, y su bondad es idéntica a su esencia, pero la bondad, en nuestra experiencia humana, sigue o acompaña al ser; así pues, aunque no realmente distinta, se concibe como secundaria; pero decir que Dios es *ipsum esse* es dar, por así decirlo, su naturaleza íntima. Cualquier otro nombre es de algún modo inadecuado. Si decimos, por ejemplo, que Dios es justicia infinita, decimos algo que es verdad, pero como nuestras inteligencias distinguen necesariamente la justicia y la misericordia, y sabemos que en Dios son idénticas, la afirmación de que Dios es justicia infinita es una expresión inadecuada de la esencia divina. Los nombres que empleamos al hablar de Dios están derivados de nuestra experiencia de formas determinadas, y expresan primariamente esas formas; por el contrario, el nombre Aquel que es no significa una forma determinada, sino «el infinito océano de substancia».

CAPÍTULO XXXVI
SANTO TOMÁS DE AQUINO. — VI: LA CREACIÓN

1.Creación a partir de la nada.

Puesto que Dios es la Causa Primera del mundo, y puesto que los seres finitos son seres contingentes que deben su existencia al Ser Necesario, los seres finitos deben proceder de Dios por creación. Además, esa creación debe ser a partir de la nada. Si las criaturas hubieran sido hechas de un material preexistente, ese material o sería Dios mismo o sería algo distinto de Dios. Pero Dios no puede ser el material de la creación, puesto que Dios es simple, espiritual, inmutable; y tampoco puede haber cosa alguna independiente de la Causa Primera: solamente puede haber un Ser Necesario. Dios es, pues, absolutamente primero, y si no puede cambiar, si no puede exteriorizarse a sí mismo en la creación, tiene que haber creado el mundo a partir de la nada, ex nihilo. Esa frase no debe entenderse en el sentido de que la nada, nihil, sea el material del que Dios hizo el mundo. Cuando se dice que Dios creó el mundo a partir de la nada se quiere decir, o bien que primero no hubo nada y después hubo algo, o bien que la frase ex nihilo equivale a non ex aliquo, «no a partir de algo». La objeción de que de la nada nada procede es, pues, improcedente, puesto que la nada no se considera ni como causa eficiente ni como causa material; en la creación, Dios es la causa eficiente, y no hay ninguna clase de causa material[689]. Creación no es, pues, movimiento o cambio en sentido propio, y, al no ser un movimiento, en el acto de creación no hay sucesión.

La creación, considerada en el término del acto creador, es decir, en la criatura, es una relación real a Dios, como principio del ser de la criatura. Toda criatura, por el hecho mismo de ser creada, tiene una relación real a Dios como creador. Pero no puede decirse lo contrario, que Dios tenga relación real a la criatura. En Dios, tal relación o sería idéntica a la substancia divina o sería un accidente en El; pero la substancia divina no puede estar necesariamente relacionada a las criaturas, puesto que en tal caso Dios dependería de algún modo en su misma existencia de las criaturas; y Dios no puede tampoco recibir o poseer accidentes, puesto que es absolutamente simple[690]. La proposición de que Dios como Creador no tiene relación alguna a las criaturas, parece ciertamente bastante extraña a primera vista, puede parecer que se siga de ella que Dios no tiene cuidado alguno de sus criaturas;

pero es una conclusión estrictamente lógica de la metafísica de santo Tomás y de su doctrina de la Naturaleza divina. Santo Tomás no puede admitir en modo alguno que Dios esté relacionado a las criaturas por su substancia, ya que en tal caso no sólo la creación sería necesariamente eterna (y por la Revelación sabemos que no lo es) sino que Dios no podría existir aparte de las criaturas: Dios y las criaturas formarían una Totalidad, y sería imposible explicar la generación y el cesar de ser de las criaturas individuales. Por otra parte, si se habla de relación en el sentido de una de las nueve categorías de accidentes, la relación es inadmisible en el caso de Dios. La adquisición de una relación accidental permitiría, eso sí, la creación en el tiempo; pero tal adquisición es imposible de parte de Dios, si Dios es Acto puro, sin potencialidad. Era, pues, imposible a santo Tomás admitir que Dios como Creador tenga relación alguna a las criaturas; tenía que decir que la relación es una relación mental, solamente una relación de razón (*relatio rationis*), atribuida a Dios por el entendimiento humano. No obstante, la atribución es legítima, puesto que Dios es Creador, y no nos es posible expresar ese hecho en lenguaje humano sin hablar como si Dios tuviera relación con las criaturas: lo importante es que, al hablar de las criaturas como relacionadas a Dios y de Dios como relacionado a las criaturas, debemos recordar que son las criaturas las que dependen de Dios y no Dios de las criaturas, y, en consecuencia, que la relación real entre Dios y las criaturas, que es una relación de dependencia, se encuentra solamente en las criaturas.

2.Solamente Dios puede crear

El poder de creación es una prerrogativa exclusiva de Dios, y no puede ser comunicado a criatura alguna[691]. La razón por la cual algunos filósofos, Avicena por ejemplo, introdujeron seres intermediarios, fue que pensaban que Dios creaba por una necesidad de su naturaleza, de modo que debía haber etapas intermedias entre la simplicidad absoluta de la suprema divinidad y la multiplicidad de las criaturas; pero Dios no crea por necesidad de naturaleza, y no hay razón alguna por la que no pueda crear una multiplicidad de criaturas. Pedro Lombardo pensaba que el poder de creación es comunicable por Dios a una criatura, de modo que ésta podría obrar como un instrumento, no por su propio poder; pero eso es imposible, porque, si la criatura contribuye de algún modo a la creación, su propio poder y actividad quedarán implicados, y ese poder, que es finito como la criatura misma, no puede cumplir un acto que exige poder infinito, el acto de franquear el abismo infinito que separa el ser

del no ser.

3.Dios creó libremente.

Pero, si Dios no crea por una necesidad de naturaleza, ¿cómo crea? Un ser inteligente, en el que no hay por así decirlo, elemento alguno de inconsciencia, sino que es perfectamente autoluminoso y que se posee perfectamente a sí mismo, no puede actuar de otro modo que según saber, con pleno conocimiento. Para decirlo sin rodeos, Dios tiene que obrar por un motivo, en vistas a un fin, a un bien. Pero la naturaleza de Dios no es solamente inteligencia infinita, sino también voluntad infinita, y esa voluntad es Ubre. Dios se ama necesariamente, puesto que El mismo es el Bien infinito, pero los objetos distintos de El mismo no son necesarios para El, puesto que, como perfección infinita, El es autosuficiente: su voluntad es libre en relación a los objetos que no son El mismo. Así pues, aunque sabemos que el entendimiento y la voluntad de Dios no son realmente distintos de su esencia, nos vemos obligados a decir que Dios elige libremente un objeto o fin concebido por El mismo como bueno. El lenguaje empleado es ciertamente antropomórfico, pero no disponemos de otro lenguaje que del humano, y no podemos expresar la verdad de que Dios creó el mundo libremente sin poner en claro que el acto de voluntad por el que Dios creó no fue ni un acto ciego ni un acto necesario, sino un acto que siguió, para hablar al estilo humano, a la aprehensión de un bien, aprehendido como bueno, aunque no como un bien necesario a Dios.

4.El motivo de la Creación.

¿Cuál fue el motivo por el que obró Dios en la creación? Como perfección infinita, Dios no pudo crear para adquirir algo para sí mismo. Dios creó no para obtener, sino para dar, para difundir su bondad (intendit solum communicare suam

perfectionem quae est eius bonitas)[692]. Así pues, cuando se dice que Dios creó el mundo para su propia gloria, tales palabras no deben entenderse en el sentido de que Dios necesitase algo que aún no tuviese; aún menos han de entenderse en el sentido de que Dios quisiese obtener, si es que puede hablarse así sin irreverencia, un coro de admiradores. Lo que debe entenderse es que la voluntad de Dios no puede depender de nada aparte de Dios mismo, que El mismo, como Bien infinito, debe ser el fin de su acto infinito de voluntad, y que en el caso del acto de creación el fin es su propia bondad, en tanto que comunicable a seres fuera del mismo Dios. La bondad divina está representada en todas las criaturas, aunque las criaturas racionales tienen a Dios como su fin de una manera peculiar a las mismas, puesto que son capaces de conocer y amar a Dios. Todas las criaturas glorifican a Dios al representar su bondad y participar en ella, pero las criaturas racionales son capaces de apreciar conscientemente y de amar la bondad divina. La gloria de Dios, la manifestación de su bondad, no es, pues, algo separado del bien de las criaturas, porque las criaturas alcanzan su fin, logran lo mejor para ellas, al manifestar la bondad divina.[693]

5.La imposibilidad de la Creación desde la eternidad no ha sido demostrada.

Que Dios crease el mundo libremente no muestra, sin más, que lo crease en el tiempo, que el tiempo tuviese un comienzo. Como Dios es eterno, podría haber creado el mundo desde la eternidad. Santo Tomás se niega a admitir que se haya demostrado que esa suposición es absurda. Santo Tomás creía que puede probarse filosóficamente que el mundo fue creado a partir de la nada, pero mantenía que ninguna de las pruebas filosóficas aducidas para demostrar que esa creación tuvo lugar en el tiempo (es decir, que se puede asignar idealmente al tiempo un momento primero) era realmente demostrativa; y, en eso, el aquinatense se apartó de san Alberto Magno. Por otra parte, santo Tomás mantenía, contra los averroístas, que no puede mostrarse filosóficamente que el mundo no pueda haber tenido comienzo en el tiempo, que la creación en el tiempo sea una imposibilidad. En otras palabras, aunque consciente de que el mundo fue en realidad creado en el tiempo, y no desde la eternidad, santo Tomás estaba convencido de que ese hecho se conoce únicamente por la revelación, y que el filósofo no puede zanjar la cuestión de si el mundo fue creado en el tiempo o desde la eternidad. Así pues, él mantuvo, contra los

murmurantes, la posibilidad (por lo que respecta a lo que la inteligencia humana puede decidir) de la creación desde la eternidad. En la práctica, eso significaba que santo Tomás mostró, o, al menos, creyó haber mostrado, que el tipo de razonamiento propuesto por san Buenaventura para probar la imposibilidad de la creación desde la eternidad, no era concluyente. Pero no tenemos que mencionar de nuevo las réplicas de santo Tomás a la argumentación buenaventuriana, puesto que ya lo hicimos al considerar la filosofía de san Buenaventura[694]. Baste recordar ahora el hecho de que santo Tomás no veía contradicción en la noción de una serie sin comienzo. A sus ojos, no se plantea la cuestión de si sería posible que el mundo hubiera pasado a través de un tiempo infinito, puesto que estrictamente no hay pasar a través de una serie infinita cuando en esa serie no hay primer término. Además, para santo Tomás una serie puede ser infinita ex parte ante y finita ex parte post, y puede ser incrementada por el extremo en que es finita. En general, no hay contradicción entre recibir la existencia y existir desde la eternidad: si Dios es eterno, Dios pudo crear desde la eternidad.

Por otra parte, santo Tomás rechaza los argumentos aducidos para probar que el mundo tiene que haber sido creado desde la eternidad. «Debemos mantener firmemente, como enseña la fe católica, que el mundo no ha existido siempre. Y esa posición no puede ser superada por ninguna demostración física.»[695] Puede argumentarse, por ejemplo, que, como Dios es la causa del mundo y Dios es eterno, el mundo, efecto de Dios, tiene que ser también eterno. Como Dios no puede cambiar, como no contiene elemento alguno de potencialidad y no puede recibir nuevas determinaciones o modificaciones, el acto creador, el acto libre de la creación divina, debe ser eterno. Por lo tanto, el efecto de ese acto debe también ser eterno. Santo Tomás ha de convenir, desde luego, en que el acto creador como tal, es decir, el acto de voluntad de Dios, es eterno, puesto que es idéntico a la Esencia divina; pero arguye que lo que de ahí se sigue es simplemente que Dios quiso libremente, desde la eternidad, crear el mundo, no que el mundo tuviese existencia desde la eternidad. Si consideramos la cuestión meramente como filósofos, es decir, si prescindimos del conocimiento que tenemos por la revelación de que Dios creó realmente el mundo en el tiempo, todo lo que podemos decir es que Dios pudo querer libremente desde la eternidad que el mundo empezase a existir en el tiempo y que Dios pudo querer libremente desde la eternidad que el mundo recibiese la existencia desde la eternidad; no tenemos derecho a concluir que Dios debiera querer desde la eternidad que el mundo existiese desde la eternidad. En otras palabras, el acto creador de Dios es indudablemente eterno, pero el efecto externo de dicho acto ha de tener lugar del modo querido por Dios, y si Dios quiso que el efecto externo tuviese esse post non esse, no tendrá esse ab aeterno, si bien el acto creador, considerado precisamente como acto en Dios, es eterno.[696]

6.¿Pudo Dios crear una multitud actualmente infinita?

Una de las razones aducidas por san Buenaventura para mostrar que el mundo tuvo que ser creado en el tiempo y no pudo haber sido creado desde la eternidad consistía en que, si el mundo hubiera sido creado desde la eternidad, habría ahora en existencia un número infinito de almas humanas inmortales, y que una multitud infinita actual es imposible. ¿Qué opinó santo Tomás acerca del poder de Dios de crear una multitud infinita? La cuestión se plantea en conexión con una multitud *extra genus quantitatis*, puesto que santo Tomás siguió a Aristóteles en la negación de la posibilidad de una cantidad infinita. En el *De Veritate*[697], el santo observa que la única razón válida para afirmar que Dios no puede crear una multitud infinita actual sería la repugnancia esencial o contradicción en la noción de tal infinitud, pero no decide por el momento en dicha cuestión. En la *Summa Theologica*[698] afirma categóricamente que no puede haber una multitud infinita actual, porque toda multitud creada debe tener un cierto número y, una multitud infinita no podría ser de un número determinado. Pero en el *De aeternitate mundi* contra murmurantes, al ocuparse de la objeción contra la posibilidad de la creación del mundo desde la eternidad, a saber, que en tal caso habría en existencia un número infinito de almas humanas inmortales, replica que Dios podría haber hecho el mundo sin hombres, o podría haber creado el mundo desde la eternidad, pero no haber creado al hombre hasta cuando de hecho lo hizo, aparte de que «aún no se ha demostrado que Dios no pueda hacer un infinito en acto». Puede ser que esta última observación indique un cambio de pensamiento por parte de santo Tomás, o una vacilación en cuanto a la validez de su demostración anterior; pero no hace referencia explícita a lo dicho en la *Summa Theologica*, y la observación podría no ser sino un argumentum ad hominem, «vosotros no habéis demostrado aún que Dios no pueda hacer un infinito en acto». Con todo, a la vista de la afirmación de la *Summa Theologica* y a la vista de la proximidad en el tiempo del *De aeternitate mundi* a la primera parte de la *Summa Theologica*, parece temerario concluir algo más que una posible vacilación de parte de santo Tomás en cuanto a la imposibilidad de una multitud infinita en acto.

7.La omnipotencia divina.

El recuerdo de la cuestión de si Dios puede o no crear una multitud infinita actual

suscita de manera natural la cuestión más amplia del sentido en que debe entenderse la omnipotencia divina. Si omnipotencia significa la capacidad de hacer todas las cosas, ¿cómo podría Dios ser omnipotente si no puede hacer que un hombre sea un caballo o que lo que ha ocurrido no hubiera ocurrido? En su respuesta, santo Tomás observa ante todo que el atributo divino de omnipotencia significa que Dios puede hacer todo lo que es posible. Pero «todo lo que es posible», continúa santo Tomás, no debe entenderse en el sentido de «todo lo que es posible a Dios», porque, si así fuera, cuando dijéramos que Dios es omnipotente, no diríamos sino que Dios es capaz de hacer todo lo que es capaz de hacer, fórmula que no nos diría realmente nada. ¿Cómo deberemos entender, pues, la frase «todo lo que es posible»? Es posible aquello que no tiene una intrínseca repugnancia a ser; en otras palabras, aquello cuya existencia no implica una contradicción. Aquello que en su misma noción implica una contradicción no es ni real ni posible, sino no-ser. Por ejemplo, que un hombre, sin dejar de ser un hombre, pueda ser un caballo, implica una contradicción: el hombre es racional, y el caballo es irracional, y racional e irracional son contradictorios. Podemos hablar ciertamente de un caballo humano o de un hombre equino, pero tales frases no denotan una cosa, ni real ni posible; son mera palabrería, sin ningún significado concebible. Así pues, decir que la omnipotencia de Dios significa que Dios puede hacer todo lo que es posible, no supone una limitación al poder de Dios, porque el poder solamente tiene significado en relación con lo posible. Todo aquello que tiene o puede tener ser, es objeto de la omnipotencia divina, pero lo que es intrínsecamente contradictorio no es objeto de ninguna clase. «Así pues, decir que lo que implica contradicción no puede ser hecho, es mejor que decir que Dios no puede hacerlo».[699]

No debe imaginarse, sin embargo, que haya un principio de contradicción que valga por encima de Dios, y al que Dios esté sometido como los dioses griegos estaban sometidos al Destino o Moira. Dios es el Ser Supremo, *ipsitum esse subsistens*, y su voluntad de crear es voluntad de crear su propia similitud, es decir, algo que pueda participar en el ser. Lo que implica contradicción está absolutamente apartado del ser; ni tiene, ni nunca puede tener algún ser, alguna similitud a Dios. Si Dios quisiese lo que es contradictorio, se apartaría de su propia naturaleza, amaría lo que no tiene semejanza alguna con El mismo, es decir, aquello que es absolutamente nada, aquello que es completamente impensable. Pero si Dios pudiese obrar de ese modo, no sería Dios. No se trata de que Dios esté sometido al principio de contradicción, sino más bien de que el principio de contradicción se funda en la naturaleza de Dios. Así pues, suponer, con san Pedro Damián (o con León Chestov) que Dios está por encima del principio de contradicción, en el sentido de que puede hacer lo que es en sí contradictorio, es suponer que Dios puede actuar de una manera inconsecuente con su propia naturaleza y contraria a ella, y esa suposición es absurda.[700]

Pero eso no significa que Dios pueda hacer solamente lo que de hecho hace.

Indudablemente es verdad que, ya que Dios quiere realmente el orden de cosas que Él ha creado y que actualmente existe, no puede querer otro orden, puesto que la voluntad divina no puede cambiar, como pueden cambiar nuestras voluntades finitas; pero nuestra cuestión no se refiere al poder divino ex suppositione, es decir, al supuesto de que Dios ya ha elegido, sino al poder divino absoluto, es decir, es la cuestión de si Dios tenía que querer el orden que ha querido o si podía haber querido otro orden. La respuesta es que Dios no quiso necesariamente el presente orden de cosas, y la razón es que el fin de la creación es la bondad divina, que excede de tal modo todo orden creado que no hay ni puede haber vínculo alguno de necesidad entre un orden determinado y el fin de la creación. La bondad divina y el orden creado son inconmensurables, y no puede haber ningún orden creado, ningún universo, que sea necesario a la bondad divina, que es infinita y no puede recibir incremento alguno. Si algún orden creado estuviera proporcionado a la bondad divina, al fin, entonces la sabiduría divina estaría determinada a escoger ese orden particular; pero como la bondad divina es infinita y la creación necesariamente finita, ningún orden creado puede ser proporcionado en plenitud de sentido a la bondad divina.[701]

Lo anteriormente dicho permite contestar a las preguntas de si Dios pudo hacer cosas mejores de las que ha hecho, y si Dios pudo hacer las cosas que ha hecho mejor de como las ha hecho[702]. En cierto sentido, Dios es idéntico a su esencia y a su infinita bondad; pero de ahí no podemos concluir que el objeto extrínseco del acto de Dios, es decir, las criaturas, deben ser las mejores posibles, y que Dios esté obligado, en razón de su bondad, a producir el mejor universo posible, dado que produzca alguno. Como el poder de Dios es infinito, puede haber siempre un universo mejor que el que Dios realmente produce, y la razón por la cual ha elegido producir un particular orden de creación es secreto suyo. Santo Tomás dice, pues, que, absolutamente hablando, Dios pudo hacer algo mejor que cualquier cosa dada. Pero si la cuestión se plantea con respecto al universo presente, debe establecerse una distinción. Dios no pudo hacer una cosa dada mejor de como realmente es esa cosa en cuanto a su substancia o esencia, puesto que eso sería hacer una cosa distinta. Por ejemplo, la vida racional es en sí misma una perfección más alta que la vida meramente sensitiva; pero si Dios hubiera de hacer racional a un caballo, éste dejaría de ser un caballo, y en tal caso no podría decirse que Dios hiciera mejor al caballo. Del mismo modo, si Dios cambiase el orden del universo, no se trataría ya del mismo universo. En cambio, Dios puede hacer a una cosa accidentalmente mejor; por ejemplo, mejorar la salud corporal de un hombre, o, en el orden sobrenatural, su gracia.

Es, pues, manifiesto que santo Tomás no habría coincidido con el «optimismo» leibniziano, ni habría mantenido que éste es el mejor de todos los mundos posibles. Dada la omnipotencia divina, la frase «el mejor de los mundos posibles» no parece tener mucho significado; solamente tiene significado si se empieza por suponer que Dios crea por una necesidad de su naturaleza, porque de ahí se seguiría, ya que Dios

es la bondad misma, que el mundo que procede de El debe ser necesariamente el mejor posible. Pero si Dios crea no por una necesidad de su naturaleza, sino de acuerdo con su naturaleza, de acuerdo con su inteligencia y voluntad, es decir, libremente, y si Dios es omnipotente, debe ser siempre posible para Dios crear un mundo mejor. ¿Por qué, entonces, creó Dios este mundo particular? Esa es una pregunta a la que no podemos dar ninguna respuesta adecuada, aunque ciertamente podemos tratar de responder a la pregunta de por qué creó Dios un mundo en el que están presentes el sufrimiento y el mal: es decir, podemos tratar de responder al problema del mal, con tal de que tengamos presente que no podemos esperar conseguir una solución completa del problema en esta vida, debido a la finitud e imperfección de nuestras inteligencias y al hecho de que no podemos sondear los propósitos y planes divinos.

8.El problema del mal.

Al querer este universo, Dios no quiere los males contenidos en el mismo. Dios ama necesariamente su propia esencia, que es bondad infinita, y quiere libremente la creación como una comunicación de su bondad; Dios no puede amar lo que se opone a la bondad, a saber, el mal. Pero, ¿no previo Dios, para hablar en lenguaje humano, los males del mundo? Y, si previo los males del mundo, y, aun así, quiso el mundo, ¿no quiso los males del mundo? Si el mal fuese una entidad positiva, algo creado, entonces tendría que ser atribuido a Dios como Creador, puesto que no hay un principio último del mal, como pensaron los maniqueos; pero el mal no es una entidad positiva; el mal es, como enseñó san Agustín, siguiendo a Plotino, una privación. El mal no es aliquid, algo positivo, y Dios no puede haberlo creado, puesto que no es creable, sino que existe solamente como una privación en lo que en sí mismo, como ser, es bueno. Además, el mal como tal no puede ser querido ni siquiera por la voluntad humana, porque el objeto de la voluntad es necesariamente el bien, o lo que parece tal. El adúltero, dice santo Tomás, no quiere el mal, el pecado, precisamente como tal; lo que quiere es el placer sensible de un acto, el cual supone el mal. Puede objetarse que algunas personas han caído en perversidad diabólica, que han cometido actos precisamente porque constituían una ofensa a Dios; pero incluso en ese caso es algún bien aparente, la completa independencia, por ejemplo, lo que es el objeto de la voluntad: el desafío a Dios aparece como bueno, y es querido sub specie boni. No hay, pues, voluntad alguna que pueda querer el mal precisamente

como tal, y Dios, al crear un mundo cuyos males «preveía», no ha querido los males, sino que ha querido el mundo que, como tal, es bueno, y ha querido permitir los males que preveía.

No obstante, no debe imaginarse que, al mantener la doctrina de que el mal como tal es una privación, santo Tomás entienda que el mal es irreal, en el sentido de ser una ilusión. Eso sería entender su posición de un modo completamente equivocado. El mal no es un ser, una emitas, en el sentido de que no cae bajo ninguna de las diez categorías del ser, pero la respuesta a la pregunta de si existe o no el mal debe ser afirmativa. Es cierto que eso suena a paradoja, pero santo Tomás quiere decir que el mal existe como una privación en el bien, y no por derecho propio, como una entidad positiva. Por ejemplo, la falta de la facultad de visión no constituye una privación en una piedra, porque a una piedra no le corresponde el ver, y la «ceguera» en una piedra sería la mera ausencia de un poder que sería incompatible con la naturaleza de la piedra; pero la ceguera en el hombre es una privación, la ausencia de algo que corresponde a la plenitud de la naturaleza humana. Sin embargo, esa ceguera no es una entidad positiva, es una privación de vista; pero la privación existe, es real, no es ni mucho menos una ilusión irreal. No tiene significado ni existencia alguna aparte del ser en que existe, pero al existir en ese ser la privación es suficientemente real. Del mismo modo, el mal no puede por sí mismo ser causa de nada, pero existe, y puede ser causa a través del bien en el que existe. En realidad, cuanto más poderoso es el bien en el que existe, mayores son sus efectos.[703]

Dios no creó, pues, el mal como una entidad positiva, pero ¿no habrá que decir que Dios quiso el mal en algún sentido, puesto que creó un mundo en el que preveía que existiría el mal? Es necesario considerar por separado el mal físico y el mal moral (malum culpaé). El mal físico fue ciertamente permitido por Dios, y puede decirse que en cierto sentido fue querido por Dios. Indudablemente, Dios no lo quiso por razón de sí mismo, per se, pero quiso un universo, un orden natural, que suponía al menos la posibilidad de defectos y sufrimientos físicos. Al querer la creación de la naturaleza sensitiva, Dios quiso aquella capacidad de sentir dolor y placer que es, naturalmente hablando, inseparable de la naturaleza humana. Dios no quiso el sufrimiento como tal, pero quiso que la naturaleza (un bien) llevase consigo la capacidad de sufrir. Además, dice santo Tomás, la perfección del universo requiere que haya, además de seres incorruptibles, seres corruptibles, y, si hay seres corruptibles, la corrupción, la muerte, tendrá su lugar según el orden natural. Así pues, Dios no quiso la corrupción (huelga decir que la palabra no se emplea aquí en su sentido moral) por razón de la misma, pero puede decirse que la causó per aeeidens, ya que quiso crear y creó un universo cuyo orden exigía la capacidad de defecto y corrupción por parte de algunos seres. Igualmente, la preservación del orden de la justicia exige que el mal moral pueda encontrar castigo (malum poenae), y puede decirse que Dios quiso y causó el castigo, no por sí mismo, sino para que el orden de la justicia fuese preservado.

Al tratar del mal físico, santo Tomás tiende, pues, a tratar a Dios como un artista, y el universo como una obra de arte. La perfección de esa obra de arte requiere una diversidad de seres, entre los cuales se encontrarán seres mortales y capaces de sufrimiento, de modo que puede decirse que Dios quiso el mal físico no *per se* sino *per accidens*, por razón de un bien, el bien del universo entero. Pero cuando se trata del orden moral, del orden de la libertad, y de considerar los seres humanos precisamente como agentes libres, su actitud es diferente. La libertad es un bien, y sin ella los seres humanos no tributarían a Dios aquel amor del que Él es digno, no podrían merecer, etc. La libertad hace al hombre más parecido a Dios de lo que sería si no fuese Ubre. Por otra parte, la libertad del hombre, cuando éste no ha alcanzado la visión de Dios, implica el poder de escoger contra Dios y contra la ley moral, el poder de pecar. Dios no quiso el desorden moral ni el pecado en ningún sentido, pero los permitió. ¿Por qué? En razón de un bien mayor, el de que el hombre pudiera ser libre y pudiera amar y servir a Dios por su propia libre elección. La perfección física del universo requería la presencia de algunos seres mortales, de modo que, como hemos visto, puede decirse que Dios quiso la muerte per accidens; pero aunque la perfección del universo requería que el hombre fuese libre, no requería que el hombre hiciese un mal uso de su libertad, es decir, que pecase, y no puede decirse que Dios haya querido el mal moral, ni per se ni per accidens. No obstante, era imposible que hubiese un ser humano en el orden natural que fuese libre y, al mismo tiempo, incapaz de pecar, de modo que se puede decir que Dios permitió el mal moral, aunque solamente lo permitió en razón de un bien mayor.

Habría, desde luego, mucho más que decir a propósito de esta cuestión, si introdujésemos consideraciones tomadas de la teología, y cualquier consideración puramente filosófica del problema es necesariamente mucho menos satisfactoria que un tratamiento en el que se utilicen tanto verdades filosóficas como verdades teológicas. Las doctrinas de la caída y de la redención, por ejemplo, esparcen sobre el problema del mal una luz que no puede ser proporcionada por razonamientos puramente filosóficos. Sin embargo, los argumentos basados en la revelación y en la teología dogmática deben ser omitidos aquí. La respuesta filosófica de santo Tomás al problema del mal en su relación a Dios puede resumirse en dos afirmaciones: primera, que Dios no quiso el mal moral en ningún sentido, sino solamente lo permitió en razón de un bien mayor que el que podía alcanzarse impidiendo aquél, es decir, no haciendo al hombre libre, y, segunda, que aunque Dios no quiso el mal físico por razón del mismo, puede decirse que quiso ciertos males físicos per accidens, en provecho de la perfección del universo. Digo «ciertos males físicos», porque santo Tomás no entiende que pueda decirse que Dios quiso todos los males físicos, ni siquiera per accidens. La corruptibilidad o la muerte pertenecen a una cierta clase de bien, pero muchos males y sufrimientos físicos no están vinculados a la perfección o bien del universo, sino que son el resultado del mal moral de parte del hombre: no son «inevitables». Tales males físicos no fueron queridos, sino

meramente permitidos por Dios.[704]

CAPÍTULO XXXVII
SANTO TOMÁS DE AQUINO. — VII: PSICOLOGÍA

1.Una sola forma substancial en el hombre.

Ya hemos visto[705] que santo Tomás de Aquino mantuvo la doctrina aristotélica del hilemorfismo, y que, apartándose de las opiniones de sus predecesores, defendió la unicidad de la forma substancial en la substancia. Tal vez santo Tomás empezó por aceptar la existencia de una forma corporeitatis como primera forma substancial en la substancia material[706]; pero, en cualquier caso, pronto se opuso a aquella opinión y sostuvo que la forma substancial específica informa inmediatamente a la materia prima, sin la mediación de otra forma substancial alguna. El aquinatense aplicó dicha doctrina al hombre, y mantuvo que en el compositum humano no hay más que una forma substancial. Esa única forma substancial es el alma racional, que informa directamente a la materia: no hay forma corporeitatis, ni menos aún, formas substanciales vegetativa y sensitiva. El ser humano constituye una unidad, y no puede menoscabarse dicha unidad, como se haría al suponer una pluralidad de formas substanciales. El término «hombre» no debe aplicarse ni al alma sola ni al cuerpo solo, sino al alma y al cuerpo juntos, a la substancia compuesta.

Santo Tomás sigue, pues, a Aristóteles al subrayar la unidad de la substancia humana. El alma única del hombre es la que confiere a éste todas sus determinaciones de hombre, su corporeidad (al informar la materia prima), y sus operaciones vegetativas, sensitivas e intelectivas. En una planta sólo está presente el alma o principio vegetativo, que confiere vida y las facultades de crecimiento y reproducción; en el animal irracional está sólo presente el alma sensitiva, que actúa como principio no solamente de la vida vegetativa, sino también de la sensitiva; en el hombre sólo está presente el alma racional, que es no solamente el principio de las operaciones peculiares a la misma, sino también de las funciones vegetativa y sensitiva. Cuando llega la muerte y el alma se separa del cuerpo, el cuerpo se desintegra: no se trata meramente de que cesen las operaciones racionales, puesto que también cesan las funciones sensitivas y vegetativas; es que el único principio de todas esas operaciones no informa ya la materia que anteriormente informaba, y en lugar de la substancia humana unificada tenemos una multiplicidad de substancias, cuyas nuevas formas substanciales son educidas de la potencialidad de la materia.

Está, pues, perfectamente claro que la idea platónica de la relación del alma al cuerpo era inaceptable para santo Tomás. Es el individuo humano el que percibe no solamente que razona y entiende, sino también que siente y ejerce sensaciones. Pero no es posible tener sensaciones sin tener un cuerpo, de modo que también el cuerpo, y no sólo el alma, ha de pertenecer al hombre[707]. Un hombre es engendrado cuando es infundida el alma racional, y muere cuando el alma racional se aparta del cuerpo: no hay ninguna otra forma substancial en el hombre aparte del alma racional, y ésta ejerce las funciones de las formas inferiores, realizando por sí misma, en el caso del hombre, lo que realiza el alma vegetativa en el caso de la planta, y el alma sensitiva en el caso del animal irracional[708]. De ahí se sigue que la unión del alma y el cuerpo no puede ser algo no natural: no puede ser un castigo sufrido por el alma por un pecado cometido en un estado anterior, como pensó Orígenes. El alma humana tiene la facultad de sensación, por ejemplo, pero no puede ejercitar esa función sin un cuerpo; tiene la facultad de intelección, pero no posee ideas innatas, y ha de formar sus ideas en dependencia de la experiencia sensible, para lo cual necesita un cuerpo; el alma está, pues, unida al cuerpo porque lo necesita, porque es la forma natural del cuerpo. La unión de alma y cuerpo no es en detrimento del alma, sino para su provecho, *propter animam*. La materia existe para la forma, y no a la inversa, y el alma está unida al cuerpo para poder obrar de acuerdo con su naturaleza.[709]

2.Las potencias del alma.

Pero aunque santo Tomás subrayase la unidad del hombre, la íntima unión de alma y cuerpo, mantuvo que hay una distinción real entre el alma y sus facultades, y entre unas y otras facultades. Solamente en Dios la potencia de obrar y el acto mismo son idénticos a su substancia, puesto que solamente en Dios no hay potencialidad: en el alma humana hay facultades o potencias de obrar que están en potencialidad respecto de sus actos, y que han de distinguirse según sus propios actos y objetos[710]. Algunas de esas potencias o facultades pertenecen al alma como tal, y no dependen intrínsecamente de un órgano corporal, mientras que otras pertenecen al compositum y no pueden ser ejercidas sin el cuerpo; en consecuencia, las primeras permanecen en el alma incluso cuando está separada del cuerpo, mientras que las últimas permanecen en el alma separada sólo potencialmente (o virtualmente, virtute), en el sentido de que el alma tiene aún el poder remoto de ejercer las facultades, pero

solamente si se reuniese con el cuerpo; en estado de separación, no puede hacer uso de ellas. Por ejemplo, la facultad racional o intelectiva no depende intrínsecamente del cuerpo, aunque en el estado de unión con el cuerpo hay una cierta dependencia en cuanto al material del conocimiento (en un sentido que explicaremos más adelante); pero es evidente que la facultad de sensación no puede ser ejercida sin el cuerpo. Por otra parte, tampoco puede ser ejercida por el cuerpo sin el alma. Así pues, su «sujeto» no es ni el alma sola ni el cuerpo solo, sino el compositum humano. No puede decirse simplemente que la sensación sea obra del alma, que utiliza como instrumento un cuerpo, según pensaba san Agustín; el cuerpo y el alma desempeñan sus respectivos papeles en la producción del acto de sensación, la facultad de sensación corresponde a ambos en unión, no a uno de ellos por separado.

En las potencias o facultades hay una cierta jerarquía. La facultad vegetativa, que comprende los poderes de nutrición, crecimiento y reproducción, tiene como objeto simplemente al cuerpo unido al alma, o viviendo por medio del alma. La facultad sensitiva (que comprende los sentidos exteriores de la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto, y los sentidos internos del *sensus communis*, *phantasia* o imaginación, *vis aestimativa* y *vis memorativa*, o memoria) tiene como objeto no simplemente el cuerpo del sujeto sentiente, sino todo cuerpo sensible. La facultad racional (que comprende los entendimientos activo y pasivo) tiene como objeto no solamente los cuerpos sensibles, sino al ser en general. Así pues, cuanto más elevada es la potencia, más amplio y comprehensivo es su objeto. La primera facultad general se relaciona al propio cuerpo del sujeto; pero las otras dos facultades, la sensitiva y la intelectiva, se relacionan también con objetos extrínsecos al sujeto mismo, y una consideración de ese hecho nos manifiesta que hay otras potencias además de las ya mencionadas. Si consideramos la aptitud del objeto externo para ser recibido en el sujeto a través del conocimiento, encontramos que hay dos clases de facultades, la sensitiva y la intelectiva, la primera de las cuales es de alcance más restringido que la segunda; pero si consideramos la inclinación y tendencia del alma hacia el objeto externo, encontramos que hay otras dos potencias, la de locomoción, por la cual el sujeto alcanza su objeto mediante su propio movimiento, y la de apetición, por la cual el objeto es deseado como con fin (*finis*). La potencia de locomoción corresponde al nivel de la vida sensitiva; pero la potencia de apetición es doble, pues comprende el deseo a nivel sensitivo, el apetito sensitivo y el deseo a nivel intelectivo, la volición. Encontramos, pues, al nivel vegetativo de la vida las tres potencias de nutrición, crecimiento y reproducción; al nivel sensitivo, los cinco sentidos externos, los cuatro sentidos internos, la potencia locomotriz y el apetito sensitivo; y, al nivel racional, el entendimiento activo, el entendimiento pasivo y la voluntad. En el hombre están presentes todas esas potencias.

Esas potencias o facultades proceden de la esencia del alma como de su principio, pero se distinguen realmente unas de otras. Tienen distintos objetos formales (la vista, por ejemplo, tiene como objeto propio el color), sus actividades son diferentes, y son,

por lo tanto, potencias realmente distintas (*operatio sequitur esse*). Pero las distinciones reales no deben ser multiplicadas sin razón suficiente. Por ejemplo, uno de los sentidos internos es la vis memorativa, o memoria sensitiva, por medio de la cual el animal recuerda al amigo o al enemigo, lo que le ha producido placer y lo que le ha dañado, y, según santo Tomás, la memoria del pasado como pasado corresponde a la memoria sensitiva, puesto que el pasado como pasado hace referencia a objetos particulares, y es la memoria sensitiva la que tiene relación con lo particular. Pero si entendemos por memoria la conservación de ideas o conceptos, ésta debe referirse al intelecto, y podemos hablar de memoria intelectual; pero la memoria intelectual no es una potencia distinta del mismo entendimiento, más precisamente, del entendimiento pasivo: es el mismo entendimiento visto en uno de sus aspectos o funciones. Igualmente, el acto de aprehender una verdad, de descansar en la aprehensión de la verdad, no procede de una potencia o facultad diferente de la facultad por la que razonamos discursivamente; *intellectus y ratio* no son facultades distintas, porque es la misma mente la que aprehende la verdad y la que razona de una verdad a otra. Ni tampoco la «razón superior» (ratio superior), que se ocupa de las cosas eternas, es una facultad diferente de la ratio inferior, por la que obtenemos un conocimiento racional de cosas temporales. Ambas son una misma facultad, aunque ésta reciba nombres diferentes según los objetos de sus diferentes actos, como decía san Agustín. Lo mismo tiene aplicación a los entendimientos especulativo y práctico, que no son más que una facultad.

3.Los sentidos internos.

Convendrá decir también algunas palabras sobre el tema de los «sentidos internos», que son comunes al hombre y a los animales. Santo Tomás observa[711] que Avicena, en su libro Sobre el alma, postuló cinco sentidos internos, pero que, en realidad, solamente hay cuatro. ¿Qué entiende santo Tomás por «sentidos» en ese contexto? Indudablemente, no sentidos en la acepción que nosotros damos al término, puesto que cuando nosotros utilizamos la palabra «sentido» nos referimos a uno de los sentidos externos. ¿Por qué les llama, entonces, sentidos? Para indicar que son operaciones que corresponden al nivel de la vida sensitiva, y que no suponen razón. Por ejemplo, debe ser por una operación instintiva por la que el pájaro «juzga» que las ramitas que ve le serán útiles para construir su nido. El pájaro no puede ver esa utilidad simplemente por la visión, que se dirige al color, y, por otra parte, el pájaro

no razona o juzga en el sentido propio de esos términos: tiene, pues, un «sentido interno» por el que aprehende la utilidad de las ramitas.

En primer lugar, debe haber un sentido interno por el que los datos de los distintos sentidos externos son distinguidos y reunidos. El ojo ve el color, el oído oye sonidos, pero aunque el sentido de la vista distingue un color de otro, no puede distinguir el color del sonido, puesto que no puede oír; y, por la misma razón, no puede referir el sonido al objeto coloreado visto, como, por ejemplo, cuando un hombre está hablando a su perro. Esa función de distinguir y reunir es ejecutada por el sentido general o sensus communis. En segundo lugar, el animal es capaz de conservar las formas aprehendidas por los sentidos, y esa función es ejecutada por la imaginación (phantasia o imaginatio), que es «un cierto tesoro de las formas recibidas a través de los sentidos». En tercer lugar, el animal es capaz de aprehender cosas que no puede percibir por medio de los sentidos, por ejemplo, que algo es útil para él, que alguien o algo es amistoso u hostil, y esa tarea es realizada por la vis aestimativa, mientras que, finalmente, la vis memorativa conserva las aprehensiones. Por lo que respecta a las formas sensibles, dice santo Tomás, no hay diferencia entre el hombre y el animal, puesto que todos son afectados del mismo modo por los objetos exteriores sensibles; pero por lo que respecta a la aprehensión de cosas que no son directamente percibidas por los sentidos externos, hay una diferencia entre el hombre y los animales. Estos perciben cosas tales como la utilidad o la nocividad, la amistad o la hostilidad, por un instinto natural, mientras que el hombre compara cosas particulares. Así pues, lo que él llama en los animales vis aestimativa naturalis, lo llama vis cogitativa en el caso de los seres humanos. Algo más que el mero instinto está supuesto en este segundo caso.

4.El libre albedrío.

Además de los cinco sentidos externos, los cuatro sentidos internos, la potencia locomotriz, el apetito sensitivo y las facultades cognoscitivas racionales (a las que volveré en el próximo capítulo, al tratar de la teoría tomista del conocimiento), el hombre tiene también voluntad (*voluntas*). La voluntad difiere del apetito sensitivo, puesto que desea el bien como tal o el bien en general (*bonum sub communi ratione boni*), mientras que el apetito sensitivo no desea el bien en general, sino los objetos particulares de deseo presentados por los sentidos. Además, la voluntad está orientada por su misma naturaleza hacia el bien en general, y desea necesariamente el bien en general. Tal necesidad no es, sin embargo, una necesidad de coacción, una necesidad

que vincule a la voluntad con violencia; procede de la voluntad misma, que desea por su naturaleza el fin último o felicidad (*beatitudo*). La voluntad, como es una facultad apetitiva, no puede entenderse aparte de su objeto natural de deseo, su finis natural, y ese objeto, dice santo Tomás siguiendo a Aristóteles, es la beatitud, la felicidad, el bien en general. Los hombres deseamos necesariamente ser felices, no podemos por menos de desearlo; pero la necesidad en cuestión no es una necesidad impuesta desde fuera por la violencia (*necessitas coactionis*), sino una necesidad de naturaleza (*necessitas naturalis*), que procede de la misma naturaleza de la voluntad.

Pero aunque el hombre desee necesariamente la felicidad, eso no significa que no sea libre en cuanto a sus elecciones particulares. Hay algunos bienes particulares que no son necesarios para la felicidad, y el hombre es libre de quererlos o no. Además, aun cuando la verdadera felicidad solamente puede encontrarse en la posesión de Dios, en el logro del Bien infinito, eso no significa que todo hombre haya de tener un deseo consciente de Dios, o que deba necesariamente querer aquellos medios que le conduzcan a Dios. En esta vida el entendimiento no alcanza aquella clara visión de Dios, como bien infinito y única fuente de felicidad, que se necesitaría para determinar a la voluntad. El hombre desea necesariamente la felicidad, pero la conexión entre la felicidad y Dios no le es tan resueltamente clara que sea incapaz de querer algo distinto de Dios. Desde luego, en cierto sentido el hombre siempre quiere a Dios, puesto que quiere necesariamente la felicidad, y, de facto, la felicidad solamente puede encontrarse en Dios, el Bien infinito; pero, debido a su falta de visión clara de Dios como Bien infinito, pueden aparecer al hombre como necesariamente relacionados a su felicidad objetos que no están relacionados de ese modo a ésta, y el hombre puede poner su felicidad en algo distinto de Dios. Quiera lo que quiera, lo quiere como un bien, real o aparente (el hombre quiere necesariamente sub ratione boni), pero no quiere necesariamente el verdadero Bien infinito. En un sentido interpretativo, puede decirse que el hombre quiere siempre a Dios; pero, por lo que se refiere a la elección consciente, el hombre puede querer algo distinto de Dios, incluso hasta la exclusión de Dios. Si cierra los ojos a la verdad y dirige su atención a los placeres sensuales, por ejemplo, poniendo en éstos su felicidad, el hombre es moralmente culpable; pero eso no altera el hecho de que la incompatibilidad entre el entregarse al placer sensual desordenado y el logro de la verdadera felicidad no le es tan evidente que no pueda tomar como fin la entrega a los placeres desordenados. Un ejemplo paralelo puede tomarse de la actividad del entendimiento. Si un hombre sabe lo que significan los términos, le es imposible no asentir a los primeros principios en el orden intelectivo, por ejemplo, al principio de identidad; pero cuando se trata de una cadena de razonamientos, como en la prueba metafísica de la existencia de Dios, puede negar su asentimiento, no porque la argumentación sea insuficiente, sino porque no desea asentir, y aparta su entendimiento de la percepción de la conexión necesaria entre las premisas y la conclusión, o de la atención a la misma. Semejantemente, un hombre quiere

necesariamente *sub ratione boni*, desea necesariamente la felicidad; pero puede apartar su atención de la conexión necesaria entre la felicidad y Dios, y permitir que algo distinto de Dios le aparezca como fuente de la verdadera felicidad.

El libre albedrío (*liberum arbitrium*) no es una potencia o facultad distinta de la voluntad; pero hay una distinción mental entre aquél y ésta, porque el término «voluntad» significa la facultad como principio de toda nuestra volición, sea necesaria (en relación al fin, la felicidad) o libre (en relación a la elección de medios tendentes a dicho fin), mientras que «libre albedrío», o voluntad libre, significa la misma facultad como principio de nuestra libre elección de los medios. Como ya se ha dicho, santo Tomás de Aquino mantenía que aunque el hombre quiere necesariamente el fin, la felicidad, no tiene una visión vinculante de la conexión entre los medios particulares y aquel fin, y, por lo tanto, es libre con relación a la elección de dichos medios, sin ser determinado ni desde fuera ni desde dentro. La libertad del hombre se sigue del hecho de su racionalidad. La oveja «juzga» por un instinto natural que debe huir del lobo, pero el hombre juzga que un bien ha de alcanzarse o que un mal ha de evitarse por un acto libre de su inteligencia[712]. La razón, a diferencia del instinto, no es determinada en su juicio a propósito de elecciones particulares. La elección se refiere a los medios para el fin último (la felicidad), y al hombre le es posible considerar cualquier objeto particular desde más de un punto de vista: puede considerarlo en un aspecto bueno y juzgar que debe ser escogido, o puede considerarlo en un aspecto malo, es decir, en cuanto falto de algún bien, y juzgar que debe ser evitado[713]. El liberum arbitrium es, pues, la potencia por la cual un hombre es capaz de juzgar libremente[714]. Puede parecer, entonces, que la libertad pertenece al entendimiento, y no a la voluntad; pero santo Tomás observa[715] que cuando se dice que el liberum arbitrium es la potencia por la que el hombre es capaz de juzgar libremente, no se hace referencia a cualquier clase de juicio, sino al juicio decisivo de la elección que pone fin a la deliberación resultante del hecho de que un hombre puede considerar un posible objeto de elección desde distintos puntos de vista. Por ejemplo, si se trata de ir a pasear o de no ir a pasear, yo puedo ver el paseo como un bien, como un ejercicio saludable, o como un mal, como una pérdida del tiempo que necesito para escribir una carta que ha de salir en el correo de la tarde. El juicio de la decisión que dice que saldré de paseo (o que no saldré, según sea el caso) se hace bajo el influjo de la voluntad. El liberum arbitrium es, pues, la voluntad, pero designa la voluntad no absolutamente, sino en su relación a la razón. El juicio como tal pertenece a la razón, pero la libertad del juicio pertenece inmediatamente a la voluntad. Aun así, es cierto que la explicación tomista de la libertad es de carácter intelectualista.

5.La facultad más noble.

Ese intelectualismo es patente en la respuesta tomista a la cuestión de si la facultad más noble es el entendimiento o la voluntad. Santo Tomás responde que, absolutamente hablando, el entendimiento es la facultad más noble, puesto que el entendimiento, mediante el acto de conocimiento, posee el objeto, lo contiene en sí mismo mediante la asimilación mental, mientras que la voluntad tiende hacia el objeto como externo; y es más perfecto poseer en uno mismo la perfección del objeto que tender hacia éste, según existe fuera de uno mismo. Así pues, por lo que respecta a los objetos corpóreos, el conocimiento de éstos es más perfecto y más noble que la volición de los mismos, puesto que por el conocimiento poseemos en nosotros mismos las formas de esos objetos, y dichas formas existen en el alma racional de un modo más noble a como existen en los objetos corpóreos. De modo similar la esencia de la visión beatífica consiste en el acto de conocimiento por el que poseemos a Dios. Por otra parte, aunque la posesión del objeto por el entendimiento es en sí misma más perfecta que la tendencia hacia el objeto por la volición, la voluntad puede ser más noble que el entendimiento en ciertos aspectos, secundum quid, por razones accidentales. Por ejemplo, en esta vida, nuestro conocimiento de Dios es imperfecto y analógico, solamente conocemos a Dios de una manera indirecta, mientras que la voluntad tiende directamente a Dios: el amor a Dios es, pues, más perfecto que el conocimiento de Dios. En el caso de objetos que son menos nobles que el alma, los objetos corpóreos, podemos tener conocimiento inmediato, y tal conocimiento es más perfecto que la volición; pero en el caso de Dios, un objeto que trasciende al alma humana, solamente tenemos, en esta vida, un conocimiento mediato, y nuestro amor a Dios es más perfecto que nuestro conocimiento de Dios. No obstante, en la visión beatífica, en el cielo, cuando el alma ve la esencia de Dios de un modo inmediato, la superioridad intrínseca del entendimiento sobre la voluntad se reafirma a sí misma, por así decirlo. De esa manera, santo Tomás adopta la actitud intelectualista de Aristóteles y la interpreta, a la vez, en un marco cristiano.[716]

6.La inmortalidad.

Hemos visto que santo Tomás de Aquino rechazó la opinión platónico-agustiniana sobre la relación del alma al cuerpo, y adoptó la doctrina aristotélica del

alma como forma del cuerpo, subrayando la intimidad de la unión entre ambos. No hay forma corporeitatis, hay únicamente una forma substancial en el hombre, el alma racional, y ésta informa directamente la materia prima y es la causa de todas las actividades humanas en los niveles vegetativo, sensitivo e intelectivo. La sensación no es un acto del alma que se vale del cuerpo como de un instrumento, sino un acto del compositum; no tenemos ideas innatas, sino que la mente conoce en dependencia de la experiencia sensible. Se plantea, pues, la cuestión de si la intimidad de la unión de alma y cuerpo no ha sido acentuada de tal modo que deba excluirse la posible subsistencia del alma humana aparte del cuerpo. En otras palabras, la doctrina aristotélica de la relación de alma y cuerpo, ¿no es incompatible con la inmortalidad personal? Si se parte de la teoría platónica del alma, la inmortalidad queda asegurada, pero la unión de alma y cuerpo se hace difícil de entender; mientras que si se parte déla teoría aristotélica del alma, puede parecer que hay que sacrificar la inmortalidad, que el alma queda tan íntimamente vinculada al cuerpo que no puede subsistir aparte de éste.

El alma es, en efecto, la forma del cuerpo, y, según santo Tomás, conserva siempre su aptitud para informar a un cuerpo, precisamente porque es por naturaleza la forma del cuerpo; pero no por eso deja de ser un alma racional, y sus potencias no se agotan en la información del cuerpo. Al tratar de la inmortalidad del alma, santo Tomás argumenta que el alma es incorruptible porque es una forma subsistente. Una cosa que se corrompe es corrompida o por sí misma (per sé) o accidentalmente (per aeeidens), es decir, por la corrupción de alguna otra cosa de la que depende su existencia. El alma de los animales irracionales depende del cuerpo para todas sus operaciones, y se corrompe cuando se corrompe el cuerpo (corruptio per aeeidens); pero el alma racional, que es una forma subsistente, no puede ser afectada por la corrupción del cuerpo, del que no depende intrínsecamente[717]. Si eso fuera todo lo que santo Tomás tiene que decir para probar la inmortalidad, sería evidentemente culpable de una grosera petitio prineipii, puesto que presupondría que el alma humana es una forma subsistens, y eso es precisamente lo que tenía que demostrar. Pero santo Tomás argumenta que el alma racional debe ser una forma espiritual y subsistente, porque es capaz de conocer las naturalezas de todos los cuerpos. Si fuera material, estaría determinada a un objeto específico, como el órgano de la visión está determinado a la percepción del color. Además, si dependiese intrínsecamente de un órgano corporal, estaría limitada al conocimiento de alguna especie particular de objetos corpóreos, lo que no es el caso[718], y si fuera ella misma un cuerpo, material, no podría reflexionar sobre sí misma[719]. Por esas y otras razones, el alma humana, que es un alma racional, debe ser inmaterial, es decir, espiritual, de lo que se sigue que es incorruptible o inmortal por naturaleza. Físicamente hablando podría, desde luego, ser aniquilada por Dios, que la creó; pero su inmortalidad se sigue de su naturaleza, y no es simplemente un don gratuito, salvo en el sentido en que es gratuita su misma existencia, como la existencia de cualquier otra criatura.

Santo Tomás argumenta también a partir del deseo de persistencia en el ser. Hay un deseo natural de inmortalidad, y un deseo natural, como implantado por Dios, no puede ser en vano[720]. «Es imposible que un apetito natural sea en vano. Pero el hombre tiene un apetito natural de perpetua persistencia en el ser. Eso está claro por el hecho de que la existencia (*esse*) es deseada por todas las cosas, pero el hombre tiene una aprehensión intelectual del *esse* como tal, y no solamente del *esse* aquí y ahora, como lo tiene el bruto. El hombre alcanza, pues, la inmortalidad por lo que respecta a su alma, por la que aprehende el *esse* como tal y sin límite temporal.»[721] El hombre, a diferencia del animal irracional, puede concebir la existencia perpetua, separada del momento presente, y a esa aprehensión corresponde un deseo natural de inmortalidad. Como ese deseo tiene que haber sido implantado por el Autor de la Naturaleza, no puede ser en vano (frustra, o inane). Contra eso argumentará más tarde Duns Scoto que, por lo que se refiere al deseo natural (*desiderium naturale*), el hombre y el bruto están al mismo nivel, y ambos rehúyen la muerte, mientras que, por lo que se refiere a un deseo elícito o consciente, hemos de mostrar que su satisfacción es posible antes de argumentar que debe ser satisfecho[722]. Podría replicarse que la posibilidad de la satisfacción del deseo se muestra al probar que el alma no depende intrínsecamente del cuerpo, sino que es espiritual, lo cual equivaldría a admitir que el argumento fundamental es el tomado de la espiritualidad del alma.

En vista de la epistemología de santo Tomás, de su insistencia en cuanto a poner el origen de las ideas humanas en la experiencia sensible y en cuanto al papel del «fantasma» en la formación de dichas ideas, puede parecer que se contradice al afirmar que la mente humana no depende intrínsecamente del cuerpo, y puede parecer también que el alma en estado de separación sería incapaz de actividad intelectiva alguna. Con respecto al primer punto, sin embargo, santo Tomás mantiene que la mente necesita del cuerpo para su actividad no como un órgano de la actividad mental, porque ésta es de la mente sola, sino por causa del objeto natural de la mente humana en esta vida, cuando está unida a un cuerpo. En otras palabras, la mente no depende intrínsecamente del cuerpo para su subsistencia. ¿Puede, entonces, ejercer su actividad en un estado de separación del cuerpo? Sí, porque su modo de conocimiento es consecuencia del estado en que se encuentra. Cuando está unida al cuerpo, el alma racional no llega a conocer cosas salvo eonvertendo se ad phantasmata; pero cuando está en estado de separación ya no es incapaz de conocerse a sí misma y a otras almas de una manera perfecta y directa, y a los ángeles de manera imperfecta. Puede parecer que en tal caso es mejor para el alma encontrarse en estado de separación del cuerpo que no unida a éste, puesto que los espíritus son objetos de conocimiento más nobles que las cosas corpóreas; pero santo Tomás no puede admitir eso, ya que él ha insistido en que es natural para el alma estar unida al cuerpo, y que tal unión es para bien del alma. No vacila, pues, en sacar la conclusión de que el estado de separación es praeter naturam, y que el modo de conocimiento del

alma en el estado de separación es también praeter naturam.[723]

7.Los entendimientos activo y pasivo no son numéricamente el mismo en todos los hombres.

Cuando santo Tomás prueba la inmortalidad del alma se refiere, naturalmente, a la inmortalidad personal. Contra los averroístas argumenta que el entendimiento no es una substancia distinta del alma humana y común a todos los hombres, sino que está multiplicado «según la multiplicación de los cuerpos»[724]. Es imposible explicar la diversidad de ideas y de operaciones intelectivas en los diferentes hombres sobre el supuesto de que todos los hombres tienen un solo entendimiento. No son solamente las sensaciones y los «fantasmas» lo que difiere de unos hombres a otros, sino también sus vidas y actividades intelectivas. Es absurdo suponer que los hombres tienen un solo entendimiento, como lo sería suponer que tienen una sola visión.

Es importante advertir que no es la opinión de Avicena concerniente a la unicidad y el carácter separado del entendimiento activo lo que excluye necesariamente la inmortalidad personal (algunos filósofos medievales que mantuvieron indudablemente la inmortalidad personal identificaron el entendimiento activo con Dios o con la actividad de Dios en el alma humana), sino más bien la opinión de Averroes concerniente a la unicidad y carácter separado del entendimiento pasivo, y no solamente del activo. Santo Tomás de Aquino pone en claro que su principal enemigo en este punto fue Averroes, al comienzo de su De unitate intellectus contra averroistas. Si se acepta la teoría averroísta, «se sigue que después de la muerte no queda nada de las almas de los hombres, excepto un solo entendimiento; y de ese modo hay que excluir igualmente la concesión de recompensas y castigos». Eso no es decir, desde luego, que santo Tomás aceptase la teoría de la unicidad del entendimiento activo; argumenta contra la misma, por ejemplo, en la *Summa contra Gentiles*[725], y también en la Summa Theologicai[726]. Uno de sus argumentos establece que si el entendimiento activo fuera uno en todos los hombres, entonces su ejercicio sería independiente del control del individuo, y sería constante, mientras que, en realidad, podemos llevar a cabo a voluntad la actividad intelectual, y abandonarla también a voluntad. Incidentalmente, santo Tomás de Aquino interpreta el pasaje indudablemente oscuro de Aristóteles en el De Anima[727] como si enseñase el carácter individual del intelecto activo en los individuos humanos. Es imposible

decir con certeza que la interpretación de Aristóteles por santo Tomás es equivocada, aunque yo me inclino por esa opinión; pero el acierto o error de esa interpretación de Aristóteles no afecta, es evidente, a la verdad o falsedad de su propia idea del entendimiento activo.[728]

Contra la unicidad del entendimiento pasivo, santo Tomás argumenta en el *De unitate intellectus contra averroistas* y en la *Summa contra Gentiles*[729]. Sus argumentos presuponen muy ampliamente la psicología y la epistemología aristotélicas; pero tal presuposición debía realmente darse por descontada, no solamente por el hecho de que santo Tomás había aceptado la doctrina aristotélica según él mismo la entendía e interpretaba, sino también porque los averroistas eran a la vez aristotélicos. Así pues, decir que santo Tomás de Aquino presuponía la psicología y la epistemología aristotélicas es simplemente decir que trató de mostrar a los averroistas que su noción del carácter unitario y separado del entendimiento pasivo era inconsecuente con sus propios principios. Si el alma es la forma del cuerpo, ¿cómo podría el entendimiento pasivo ser uno en todos los hombres? Un solo principio no podría ser la forma de una pluralidad de substancias. Por otra parte, si el entendimiento pasivo fuese un principio separado, sería eterno; en tal caso, contendría todas las *species intelligibiles* que han sido recibidas desde siempre, y todos y cada uno de los hombres serían capaces de entender todas aquellas cosas que en un momento u otro han sido entendidas por el hombre, lo cual, evidentemente, no ocurre. Además, si el entendimiento activo fuera separado y eterno, se estaría ejerciendo desde la eternidad, y el entendimiento pasivo, supuesto igualmente separado y eterno, estaría recibiendo desde la eternidad; pero en tal caso se convertirían en innecesarios los sentidos y la imaginación a efectos de las actividades intelectivas, y la verdad es que la experiencia pone de manifiesto que son indispensables. Y ¿cómo se podrían explicar las diferentes capacidades intelectivas de los distintos hombres? Es indudable que las diferencias de los hombres en ese aspecto dependen en cierta medida de las diferencias en sus capacidades infraintelectivas.

Hoy puede resultar algo difícil para nosotros entender la excitación producida por la teoría averroísta, y el interés que suscitó. Pero es indudable que era incompatible con las doctrinas cristianas de la inmortalidad y de las sanciones en la vida futura, y aunque santo Tomás muestre un deseo de disociar a Aristóteles de Averroes, las consecuencias morales y religiosas de la doctrina averroísta eran más importantes para él que el intento de Averroes de atribuir la paternidad de su doctrina al gran filósofo griego. Contra los averroistas hicieron causa común los agustinianos y los aristotélicos. Podríamos comparar aquella reacción a la hoy provocada por los sistemas metafísicos y psicológicos que parecen poner en peligro la personalidad humana. En ese punto, el idealismo absoluto, por ejemplo, suscitó la oposición general de filósofos que, por lo demás, estaban profundamente divididos entre ellos.

CAPÍTULO XXXVIII
SANTO TOMÁS DE AQUINO. — VIII: EL CONOCIMIENTO

1.La «teoría del conocimiento» en santo Tomás.

Buscar en santo Tomás una epistemología, en el sentido de una justificación del conocimiento, de una prueba o intento de prueba de la objetividad del conocimiento, frente a los idealismos subjetivistas de una clase o de otra, sería buscar en vano. Que todo el mundo, incluso los sedicentes escépticos, está convencido de que es posible una especie u otra de conocimiento, estaba tan claro para santo Tomás como lo había estado para san Agustín, y, si es que hay para santo Tomás un problema del conocimiento, se trata del problema de cómo salvaguardar y justificar la metafísica frente a la psicología aristotélica más bien que el de justificar la objetividad de nuestro conocimiento del mundo extramental frente al idealismo subjetivista, que aún no había hecho su aparición, o el de mostrar la legitimidad de la metafísica frente al criticismo kantiano, que estaba más distante aún en el futuro. Por supuesto que eso no equivale a decir que los principios tomistas no puedan desarrollarse de modo que nos proporcionen respuestas al idealismo subjetivista y al kantismo; pero no se debe cometer el anacronismo de hacer que el santo Tomás histórico conteste a preguntas que aún no habían sido formuladas. En realidad, el tratar la teoría del conocimiento de santo Tomás como algo aparte de su doctrina psicológica constituye ya en sí mismo un cierto anacronismo, pero creo que puede ser justificado, puesto que el problema del conocimiento se plantea a partir de la psicología, y es posible, al menos por razones de conveniencia, tratarlo por separado. Para aclarar el problema es necesario, ante todo, presentar un breve esbozo del modo en que, según santo Tomás, obtenemos nuestras ideas y nuestro conocimiento natural.

2.El proceso del conocimiento: conocimiento de lo universal y de lo particular.

Los objetos corpóreos actúan sobre los órganos de los sentidos, y la sensación es un acto del compositum, del alma y el cuerpo, y no del alma sola, que se valiera del cuerpo como de un instrumento, según había pensado san Agustín. Los sentidos están naturalmente determinados a la aprehensión de realidades particulares, no pueden aprehender universales. Los animales irracionales tienen sensaciones, pero no captan ideas generales. El «fantasma» o imagen, que aparece en la imaginación, y que representa el objeto material particular percibido por los sentidos, es en sí mismo particular, el fantasma de un objeto particular. El conocimiento humano intelectivo, sin embargo, es conocimiento de lo universal; el ser humano, en sus operaciones intelectivas, aprehende la forma del objeto material mediante la abstracción: aprehende un universal. Por la sensación únicamente podemos aprehender hombres particulares o árboles particulares, por ejemplo, y los fantasmas o imágenes internas de hombres o de árboles son siempre particulares. Aun cuando imaginemos una imagen compuesta de hombre, que no representa distintamente a ningún hombre real, sino que represente confusamente a muchos, esa imagen no dejará de ser

particular, puesto que imágenes o partes de imágenes de hombres particulares reales cooperan en la formación de una imagen que puede ser «genérica» con respecto a hombres particulares reales, pero que no es en sí misma menos particular, la imagen de un hombre particular imaginado. Sin embargo, la mente puede concebir, y concibe de hecho, la idea general de hombre como tal, idea que incluye en su extensión a todos los hombres. Indudablemente una imagen de hombre no tiene aplicación a todo hombre, pero la idea de hombre, aun cuando sea concebida en dependencia de la aprehensión sensitiva de hombres particulares, tiene aplicación a todos los hombres. La imagen de un hombre ha de ser la imagen de un hombre que tiene pelos en la cabeza o la imagen de un hombre que no tiene pelos en la cabeza. En el primer caso, no representa, en ese aspecto, a los calvos; en el segundo, no representa en ese aspecto a los hombres que no son calvos; pero si formamos el concepto de hombre como animal racional, la idea vale para todos los hombres, sean o no calvos, sean blancos o negros, altos o bajos, ya que es la idea de la esencia de hombre.

¿Cómo se efectúa, pues, el tránsito del conocimiento sensitivo y particular al conocimiento intelectual? Aunque la sensación es una actividad del alma y el cuerpo juntos, el alma espiritual y racional no puede ser afectada directamente por una cosa material ni por el fantasma; es, pues, necesaria alguna actividad de parte del alma, puesto que el concepto no puede formarse de un modo simplemente pasivo. Dicha actividad es la actividad del entendimiento «activo», el cual «ilumina» el fantasma y abstrae de éste el universal o «especie inteligible». Santo Tomás habla, pues, de

iluminación, pero no emplea este término en su pleno sentido agustiniano (al menos, no según lo que es probablemente la interpretación correcta del sentido agustiniano del término). Lo que santo Tomás quiere decir es que el entendimiento activo, por su poder natural y sin iluminación especial alguna de parte de Dios, hace visible el aspecto inteligible del fantasma, revela el elemento formal y potencialmente universal contenido implícitamente en el fantasma. El entendimiento activo abstrae por sí mismo el elemento universal, y produce en el entendimiento pasivo la «especie impresa» (species impressa). La reacción del entendimiento pasivo a esa determinación es el verbum mentís, o species expressa, el concepto universal en sentido propio. La fundación del entendimiento activo (o «agente») es puramente activa, la de abstraer el elemento universal a partir de los elementos particulares del fantasma, y producir en el entendimiento pasivo la species impressa. El entendimiento del hombre no contiene ideas innatas, pero está en potencia para la recepción de conceptos. Así pues, ha de ser reducido al acto, y esa reducción a acto tiene que ser efectuada por un principio que esté a su vez en acto. Como el principio activo no dispone de ideas propias ya elaboradas que proporcionar, debe obtener sus materiales sacándolos de lo proporcionado por los sentidos, y eso significa que tiene que extraer del fantasma el elemento inteligible. Abstraer significa aislar intelectualmente lo universal separándolo de las notas particularizantes. El entendimiento activo abstrae así la esencia universal de hombre a partir de un fantasma particular excluyendo todas las notas particulares que lo limitan a ser el de un hombre particular o de determinados hombres particulares. Como el entendimiento activo es puramente activo, no puede imprimir en sí mismo el universal; lo imprime en el elemento potencial del entendimiento humano, en el entendimiento pasivo, y la reacción a esa impresión es el concepto en sentido pleno, el verbum mentís.

Es importante advertir, sin embargo, que el concepto abstracto no constituye el objeto del acto de conocimiento, sino su medio. Si el concepto, la modificación del entendimiento, fuese en sí mismo el objeto del conocimiento, entonces nuestro conocimiento sería un conocimiento de ideas, no de cosas existentes fuera de la mente, y las proposiciones de la ciencia se referirían no a cosas extramentales sino a conceptos en la mente. En realidad, sin embargo, el concepto es la semejanza del objeto producida en la mente, y constituye así el medio por el cual la mente conoce el objeto: dicho en el lenguaje del aquinátense, es id quo intelligitur, no id quod intelligitur[730]. Por supuesto, la mente tiene el poder de reflexionar sobre sus propias modificaciones, y de ese modo puede convertir en objeto al concepto; pero el concepto no es objeto del conocimiento sino secundariamente, mientras que primariamente es instrumento del conocimiento. Al decir eso, santo Tomás evita el colocarse en una posición que sería la del idealismo subjetivo, y que le llevaría a las dificultades que acechan a esa forma de idealismo. La teoría con la que en realidad él contrasta la suya propia es la teoría de Platón; pero eso no altera el hecho de que al

adoptar la actitud que adoptó escapase a una trampa de la que es casi imposible liberarse.

Como santo Tomás afirmaba que el entendimiento conoce directamente la esencia, el universal, sacó la conclusión lógica de que la mente humana no conoce directamente las cosas materiales singulares. Hay que subrayar, desde luego, «mente» y «conoce», puesto que no puede negarse que el ser humano aprehende objetos materiales particulares por medio de la sensibilidad; el objeto de los sentidos es precisamente el particular sensible. Pero el entendimiento llega a conocer mediante la abstracción de la especie inteligible a partir de la materia individualizante, y sólo puede tener, pues, conocimiento directo de universales. No obstante, aun después de abstraer la especie inteligible, el entendimiento ejerce su actividad de conocimiento solamente mediante una «conversión», una vuelta de la atención a los fantasmas en los que aprehende los universales, y de ese modo tiene un conocimiento indirecto o reflejo de las cosas particulares representadas por los fantasmas. Así, la aprehensión sensitiva de Sócrates permite a la mente abstraer el «hombre» universal; pero tal idea abstracta es un medio de conocimiento, un instrumento de conocimiento, para el entendimiento solamente en la medida en que éste se vuelve hacia el fantasma y puede así formar el juicio de que Sócrates es un hombre. Así pues, no es correcto decir que, según santo Tomás de Aquino, el entendimiento no tiene conocimiento alguno de los particulares corpóreos: lo que el santo afirmó es que la mente no tiene sino un conocimiento indirecto de tales particulares, y que su objeto directo de conocimiento es el universal[731]. Pero eso no debe tampoco entenderse en el sentido de que el objeto primario de la cognición intelectual sea la idea abstracta como tal: la mente aprehende el elemento formal, el elemento potencialmente universal que se da en Sócrates, por ejemplo, y lo abstrae de la materia individualizante. Dicho en lenguaje técnico, el objeto primario del conocimiento intelectual es el universal directo, el universal aprehendido en el particular; sólo secundariamente aprehende la mente el universal precisamente como universal, el «universal reflejo».

Aún deben añadirse a la explicación dos observaciones. El propio santo Tomás explica que, cuando él dice que la mente abstrae el universal a partir del particular corpóreo mediante su separación de la materia individualizante, lo que quiere decir es que cuando la mente abstrae la idea de hombre, por ejemplo, la abstrae de esa carne y esos huesos, es decir, de la materia individualizante particular, pero no de la materia en general, la «materia inteligible» (es decir, la substancia como sujeto de cantidad). La corporeidad entra en la idea de hombre como tal, aunque la materia particular no entra en la idea universal de hombre[732]. En segundo lugar, santo Tomás no pretende que la cosa particular como tal no pueda ser objeto directo de cognición intelectual, sino que lo que no puede serlo es el objeto particular sensible o corpóreo. En otras palabras, se excluye que el objeto particular corpóreo sea objeto directo del acto de conocimiento intelectual no precisamente por ser particular, sino por ser material, y porque la mente sólo conoce al abstraer de la materia como principio de

individuación, es decir, al abstraer de esa o aquella materia.[733]

3.El conocimiento del alma por sí misma.

Así pues, según santo Tomás, la mente humana está originalmente en potencia para conocer: pero no tiene ninguna idea innata. El único sentido en el que puede llamarse innatas a las ideas es el de que la mente tiene una capacidad natural para la abstracción y la formación de ideas; pero por lo que respecta a ideas en acto, la mente es originariamente un tabula rasa. Además, la fuente del conocimiento intelectivo es la percepción sensible, puesto que el alma, forma del cuerpo, tiene corno objeto natural de conocimiento las esencias de los objetos materiales. El alma racional se conoce a sí misma sólo por medio de sus actos, se aprehende a sí misma no directamente, en su esencia, sino en el acto por el cual abstrae las especies inteligibles de los objetos sensibles[734]. El conocimiento del alma por sí misma no constituye, pues, una excepción a la regla general de que todo nuestro conocimiento comienza por la percepción sensible y depende de la percepción sensible. Santo Tomás expresa ese hecho diciendo que el entendimiento, cuando está unido a un cuerpo en la vida presente, nada puede llegar a conocer nisi convertendo se ad phantasmata[735]. La mente humana no piensa sin la presencia de un fantasma, como está claro a nuestra introspección, y depende del fantasma, como lo pone de manifiesto el hecho de que una fuerza desordenada de la imaginación (como la que se da en los locos) perjudica al conocimiento. Y la razón de tal hecho está en que la capacidad cognoscitiva está proporcionada a su objeto natural[736]. En resumen, el alma humana, como dijo Aristóteles, nada entiende sin un fantasma, y podemos decir que nihil est in intellectu quodprius non fuerit in sensu.

4.La posibilidad de la metafísica.

De ahí se sigue, evidentemente, que la mente humana no puede, en esta vida, alcanzar un conocimiento directo de las substancias inmateriales, las cuales no son, ni pueden ser, objeto de los sentidos[737]. Pero también se suscita el problema de si, dadas esas premisas, puede haber algún conocimiento metafísico, el problema de si la mente humana puede elevarse sobre las cosas de los sentidos y alcanzar algún conocimiento de Dios por ejemplo, ya que Dios no puede ser objeto de los sentidos. Si nuestros entendimientos dependen del fantasma, ¿cómo pueden conocer aquellos objetos de los que no hay fantasma, aquellos objetos que no impresionan a los sentidos?[738] Dado el principio *nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, ¿cómo puede obtenerse algún conocimiento de Dios, siendo así que no podemos decir que *Deus prius fuerit in sensu*? En otras palabras, dada la psicología y la epistemología tomista, parece que la teología natural tomista queda inevitablemente invalidada: no podemos trascender los objetos de los sentidos, y hay que excluir todo conocimiento de objetos espirituales.

Para entender la réplica de santo Tomás a esa sería objeción es necesario recordar su doctrina del entendimiento como tal. Los sentidos están necesariamente determinados a una clase particular de objetos, pero el entendimiento, que es inmaterial, es la facultad de aprehender el ser. El entendimiento como tal está dirigido al ser en toda su extensión. El objeto del entendimiento es lo inteligible: nada es inteligible excepto en la medida en que está en acto o participa del ser, y todo lo que está en acto es inteligible en la medida en que está en acto, es decir, en que participa del ser. Si consideramos el entendimiento humano precisamente como entendimiento, debemos admitir, pues, que su objeto primario es el ser. *Intellectus respicit suum obieetum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri*[739]. *Primo autem in conceptione intellectus cadit ens; quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu... Unde ens est proprium obieetum intellectus*[740]. El primer movimiento del entendimiento es, pues, hacia el ser, no hacia el ser sensible en particular, y el entendimiento puede conocer la esencia de una cosa material solamente en la medida en que esa cosa tiene ser; sólo después de eso se dice que una especie particular de entendimiento, el entendimiento humano, está dirigido a una especie particular de ser. A causa de su estado encarnado y de la necesidad de la conuersio ad phantasma, el entendimiento humano, en su estado encarnado, tiene al objeto sensible como objeto «propio» y natural de su aprehensión, pero no pierde su orientación hacia el ser en general. Como entendimiento humano, encuentra su punto de partida en los sentidos, en los seres materiales, pero como entendimiento humano puede ir más allá de los sentidos, sin limitarse a las esencias materiales, aunque solamente puede hacerlo así en la medida en que los objetos inmateriales se manifiestan en y a través del mundo sensible, en la medida en que las cosas materiales tienen relación a objetos inmateriales. Como intelecto encarnado, como tabula rasa, cuyo objeto natural es la esencia material, el entendimiento no puede aprehender por sí mismo directamente a Dios; pero los objetos sensibles, como

finitos y contingentes, revelan su relación a Dios, de modo que el entendimiento puede conocer que Dios existe. Además, los objetos sensibles, como efectos de Dios, manifiestan hasta cierto punto a Dios, de modo que el entendimiento puede llegar a conocer algo de la naturaleza de Dios, aunque ese conocimiento no puede ser (en el orden natural) más que analógico. La necesidad de la *conversio ad phantasma* significa que no podemos conocer a Dios directamente, pero podemos conocer a Dios en la medida en que los objetos sensibles manifiestan su existencia y nos permiten alcanzar un conocimiento analógico, indirecto e imperfecto, de su naturaleza: podemos conocer a Dios *ut causam, et per excessum, et per remotionem*.[741]

Un presupuesto de esa posición es la actividad del entendimiento humano. Si el entendimiento humano fuera meramente pasivo, si la *conversio ad phantasma* significase que las ideas fueran causadas de un modo simplemente pasivo, ningún conocimiento natural de Dios sería posible, puesto que los objetos sensibles no son Dios, y de Dios o de otros seres inmateriales *non sunt phantasmata*. Es la capacidad activa del entendimiento lo que nos faculta a descubrir, por así decirlo, en el ser sensible la relación al ser inmaterial. El acto de conocimiento sensible no es la causa total y perfecta de nuestra cognición intelectual, sino más bien la materia causae de la cognición intelectual. El entendimiento activo hace actualmente inteligible al fantasma mediante la operación abstractiva. Así pues, al no ser el acto de conocimiento sensitivo causa total del acto de conocimiento intelectual, «no hay que sorprenderse de que la cognición intelectual llegue más lejos que la cognición sensitiva»[742]. El entendimiento humano, como unido a un cuerpo, tiene como objeto natural las esencias de las cosas materiales, pero, por medio de esas esencias, puede ascender a «cierto tipo de conocimiento de cosas invisibles». Solamente podemos conocer esos objetos inmateriales per remotionem, negando de ellos las características peculiares de los objetos sensibles, o por analogía; pero no podríamos conocerlos en absoluto de no ser por la capacidad activa del entendimiento.[743]

Subsiste otra dificultad, ya mencionada. ¿Cómo puede, entonces, tener un contenido positivo nuestra idea de Dios, o de cualquier objeto espiritual? Si decimos, por ejemplo, que Dios es personal, eso no significa, evidentemente, que queramos adscribir a Dios personalidad humana. Pero si todo lo que pretendemos decir es que Dios no es inferior a lo que nosotros conocemos como personal, ¿hay algún contenido positivo en nuestra idea de personalidad divina? «No-menos-que-personal», ¿es una idea positiva? Y si lo decimos en forma afirmativa, «más-que-personal», ¿tienen esos términos un contenido positivo? Si no lo tienen, quedaremos reducidos a la via negativa, y solamente podremos conocer a Dios per remotionem. Pero santo Tomás no se atiene exclusivamente a la via negativa,; también utiliza la via afirmativa, y mantiene que podemos conocer a Dios per excessum. Ahora bien, si cuando atribuimos a Dios sabiduría, por ejemplo, decimos que se la atribuimos modo eminentiori, es difícil ver cuál es realmente el contenido de nuestra idea de sabiduría divina. Esta debe estar basada en la sabiduría humana, que es la única sabiduría de

que tenemos experiencia natural y directa; y, sin embargo, no puede ser precisamente sabiduría humana. Pero si es la sabiduría humana sin las limitaciones y formas de la sabiduría humana, ¿qué contenido positivo posee la idea, siendo así que no tenemos experiencia alguna de sabiduría sin limitaciones? Parece que quien esté decidido a mantener que la idea tiene un contenido positivo deberá decir, o bien que la idea de «sabiduría humana más una negación de sus límites» es una idea positiva, o bien, como Scoto, que podemos obtener una idea de la esencia de sabiduría, por así decirlo, idea que podría ser predicada unívocamente de Dios y del hombre. Esta última teoría, aunque útil en algunos aspectos, no es completamente satisfactoria, puesto que ni santo Tomás ni el mismo Scoto sostendrían que la sabiduría ni ninguna otra perfección se realice unívocamente en Dios y en las criaturas. En cuanto a la primera respuesta, puede parecer de momento un modo de escapar a la dificultad; pero la reflexión muestra que decir que Dios es sabio, en el sentido de que Dios es más que sabio (en sentido humano) no es lo mismo que decir que Dios no es sabio (en sentido humano). Una piedra no es sabia (en el sentido humano) y tampoco es más que sabía, sino menos que sabía. Es verdad que si utilizamos la palabra «sabio» con la precisa significación de la sabiduría de que tenemos experiencia, a saber, la sabiduría humana, podemos decir con verdad no solamente que la piedra no es sabia, sino también que Dios no es sabio; pero el significado de esas dos proposiciones no es el mismo, y si el significado no es el mismo tiene que haber un contenido positivo en la proposición de que Dios no es sabio (es decir, que Dios es más que sabio en el sentido específicamente humano). Así pues, la proposición de que Dios es sabio (en la que «sabio» significa infinitamente más que sabio en sentido humano) tiene un contenido positivo. Pedir que el contenido de las ideas analógicas sea perfectamente claro y expresable, de modo que pueda ser perfectamente entendido en términos de experiencia humana, sería desconocer enteramente la naturaleza de la analogía. Santo Tomás no era un racionalista, aunque admitiese que podemos llegar a *aliqualis cognitio Dei*. La infinitud del objeto, Dios, quiere decir que la mente humana finita no puede obtener una idea adecuada y perfecta de la naturaleza de Dios; pero no significa que no pueda alcanzar una noción imperfecta e inadecuada de la naturaleza de Dios. Saber que Dios entiende, es saber algo positivo acerca de Dios, puesto que nos dice, como mínimo, que Dios no es irracional como una piedra o una planta, aun cuando saber lo que es en sí mismo el entendimiento divino exceda nuestra capacidad de comprensión.

Volvamos al ejemplo de la personalidad. La afirmación de que Dios es personal depende del argumento de que el Ser Necesario y Causa Primera no puede ser menos perfecto que lo que procede y depende de El. Por otra parte, la psicología y la epistemología aristotélico-tomistas no permiten decir que una argumentación de esa clase proporcione una idea adecuada de lo que es en sí misma la personalidad divina. Si se pretende que se posee dicha idea, ésta sería derivada de la experiencia. En la práctica, eso significaría que habría que afirmar que Dios es una persona, de donde se

seguiría una contradicción entre la revelación y la filosofía. Por el contrario, si se reconoce que por la sola argumentación filosófica no es posible llegar a una idea adecuada de la personalidad divina, se reconocerá que todo lo que tenemos derecho a decir desde el punto de vista filosófico es que Dios es personal, no que Dios sea una persona. Cuando la revelación nos informa de que Dios es tres personas en una sola naturaleza, nuestro conocimiento de Dios aumenta, sin que eso suponga una contradicción entre la teología y la filosofía. Además, cuando decimos que Dios es personal, tal afirmación debe entenderse en el sentido de que Dios no es menos que lo que experimentamos como personalidad, que personalidad debe darse en Dios de la única manera en que puede darse en un Ser Infinito. Si se objeta que ahí hay una petición de principio, puesto que la cuestión es precisamente la de si son compatibles la personalidad y la infinitud, puede replicarse que las pruebas en favor de la personalidad de Dios y de su infinitud son independientes, de modo que sabemos que personalidad e infinitud deben ser compatibles, aun cuando no tengamos experiencia directa de la personalidad divina ni de la infinitud divina. Que nuestra idea de la personalidad divina tiene algún contenido positivo se manifiesta por el hecho de que el significado de la proposición «Dios es superpersonal» (es decir, más que lo que experimentamos directamente como personal) es diferente del significado de la proposición «Dios no es personal» (es decir, en ningún sentido, como no es personal la piedra). Si tuviésemos razones para creer que Dios no es personal, en el sentido en que decimos de la piedra que no es personal, sería patente la inutilidad del culto y de la oración; pero la afirmación de que Dios es personal sugiere inmediatamente que el culto y la oración tienen sentido, aunque nos falte una idea adecuada de lo que sea en sí mismo la personalidad divina. De un Ser Infinito no podemos tener sino un conocimiento finito y analógico, precisamente porque nosotros somos finitos. Pero un conocimiento finito e imperfecto no es lo mismo que ausencia total de conocimiento.

CAPÍTULO XXXIX
SANTO TOMÁS DE AQUINO. — IX: TEORÍA MORAL

Tratar en detalle la teoría moral de santo Tomás sería aquí impracticable, pero la discusión de algunos puntos importantes puede ayudar a poner en claro su relación con la ética aristotélica.

1.Eudemonismo.

En su Ética a Nicómaco, Aristóteles argumenta que todo agente obra por un fin, y que el agente humano obra por la felicidad, con vistas a la adquisición de la felicidad. La felicidad, dice Aristóteles, ha de consistir en una actividad, y primordialmente en la actividad que perfecciona la más alta de las facultades del hombre, dirigida a los objetos más elevados y nobles. El filósofo concluye, en consecuencia, que la felicidad humana consiste primordialmente en la theoria, en la contemplación de los objetos más elevados, principalmente en la contemplación del Motor Inmóvil, Dios, aunque el goce de otros bienes, como la amistad y (moderadamente) los bienes externos, es necesario para perfeccionar la felicidad[744]. La ética de Aristóteles era, pues, de carácter eudemonista, teleológieo y marcadamente intelectualista, pues está claro que, para el estagirita, contemplación significaba contemplación filosófica; Aristóteles no se refería a un fenómeno religioso, como el éxtasis de Plotino. Además, el fin (telos) de la actividad moral es un fin a adquirir en esta vida. En la ética de Aristóteles no se encuentra la menor insinuación de una visión de Dios en una vida futura, y no es nada seguro que él personalmente creyese en la inmortalidad personal. El «hombre verdaderamente feliz» de Aristóteles es el filósofo, no el santo.

Ahora bien, santo Tomás adoptó un punto de vista eudemonista y teleológieo similar, y su teoría acerca del fin de la conducta humana es en algunos aspectos intelectu alista, pero no tarda en dejarse advertir un cambio de énfasis que marca una diferencia muy considerable entre su teoría ética y la de Aristóteles. Los únicos actos del hombre que caen propiamente dentro del campo de la moral son los actos libres, aquellos actos que proceden del hombre precisamente como hombre, como un ser racional y libre. Esos actos humanos (actiones humanae, a diferencia de actiones hominis) proceden de la voluntad, y el objeto de la voluntad es el bien (bonum).

Constituye una prerrogativa del hombre el obrar en vistas a un fin que ha aprehendido, y todo acto humano es ejecutado en vistas a un fin aprehendido; pero el fin o bien particular, para cuyo logro es ejecutado un acto humano particular, no puede perfeccionar ni satisfacer la voluntad humana, orientada al bien universal y que solamente puede encontrar satisfacción en el bien universal. ¿Cuál es el bien universal en concreto? No puede consistir en las riquezas, por ejemplo, ya que las riquezas son simplemente un medio para un fin, mientras que el bien universal es necesariamente fin último, y no puede ser a su vez medio para un fin ulterior. Tampoco puede consistir en el placer sensible, puesto que éste solamente perfecciona al cuerpo, no al hombre entero; ni puede consistir en el poder, que no perfecciona a todo el hombre ni satisface completamente la voluntad, y del que, además, puede abusarse, mientras que es inconcebible que se pueda abusar del bien universal y último o que éste pueda emplearse para un propósito indigno o malo. Ni siquiera puede consistir en la consideración de las ciencias especulativas, puesto que es indudable que la especulación filosófica no satisface completamente al intelecto ni a la voluntad humana. Nuestro conocimiento natural se obtiene a partir de la experiencia sensible; pero el hombre aspira al conocimiento de la causa última tal como es en sí misma, y ese conocimiento no puede ser adquirido por la metafísica. Aristóteles dijo que el bien del hombre consiste en la consideración de las ciencias especulativas, pero él hablaba de una felicidad imperfecta, según puede obtenerse en esta vida. La perfecta felicidad, el fin último, no ha de buscarse en ninguna cosa creada, sino solamente en Dios, el Bien supremo e infinito. Dios es el bien universal en concreto, y aunque es el fin de todas las cosas, tanto de las criaturas racionales como de las irracionales, únicamente las criaturas racionales pueden alcanzar ese bien último por vía de conocimiento y amor: solamente las criaturas racionales pueden llegar a la visión de Dios, donde únicamente se encuentra la felicidad perfecta. En esta vida el hombre puede conocer que Dios existe, y puede alcanzar una noción analógica e imperfecta de la naturaleza de Dios, pero solamente en la vida futura puede conocer a Dios como es en Sí mismo, y ningún otro fin puede satisfacer plenamente al hombre[745].

Aristóteles, dice santo Tomás, hablaba de una felicidad imperfecta, tal como puede lograrse en esta vida; pero Aristóteles, según he indicado ya, nada dice en su Etica de otra felicidad. La ética de Aristóteles era una ética de la conducta humana en esta vida, mientras que santo Tomás no procede al desarrollo de la ética sin antes tomar en consideración la felicidad perfecta que solamente puede conseguirse en la vida futura, una felicidad que consiste principalmente en la visión de Dios, aunque incluya, desde luego, la satisfacción de la voluntad, en tanto que otros bienes, como la sociedad de los amigos, contribuyen al bene esse de la beatitud, aunque ningún bien, excepto Dios, es necesario para la felicidad[746]. En seguida vemos, pues, que la teoría moral de santo Tomás se mueve en un plano distinto del de la de Aristóteles, pues, por mucho que santo Tomás se valga del lenguaje aristotélico, la introducción

de la vida futura y de la visión de Dios en la teoría moral es extraña al pensamiento de Aristóteles[747]. Lo que en Aristóteles se llama felicidad es en santo Tomás de Aquino felicidad imperfecta, o felicidad temporal, o la felicidad que puede alcanzarse en esta vida, y el aquinatense ve esa felicidad imperfecta como ordenada a la felicidad perfecta, que sólo puede alcanzarse en la vida futura y que consiste principalmente en la visión de Dios.

2.La visión de Dios.

La afirmación de santo Tomás de que la felicidad perfecta del hombre consiste en la visión de Dios suscita un problema verdaderamente difícil para todo intérprete de la teoría moral del santo, un problema que tiene una importancia mucho mayor de lo que al principio puede parecer. El modo común de presentar la ética de santo Tomás ha consistido en asimilar ésta a la ética de Aristóteles hasta donde eso es compatible con la posición del aquinatense como cristiano, y en decir que santo Tomás, como filósofo moral, considera al hombre «en el orden natural», sin referencia a su fin sobrenatural. Cuando el santo habla de beatitud como un filósofo moral, se referiría, pues, a la beatitud natural, es decir, a aquel logro del Bien Supremo, Dios, que es accesible al hombre en el orden natural, sin que sea necesaria la gracia sobrenatural. Lo que le distinguiría de Aristóteles sería, pues, que, a diferencia de éste, el aquinatense introduce la consideración de la vida futura, a propósito de la cual Aristóteles nada dice. La beatitud consistiría principalmente en el conocimiento natural y en el amor natural de Dios tal como puede alcanzarse en esta vida (beatitud natural imperfecta) y tal como puede alcanzarse en la vida futura (beatitud natural perfecta). Serán buenas aquellas acciones que conducen al logro de la beatitud o son compatibles con éste, mientras que serían malas las acciones incompatibles con la beatitud. El hecho de que santo Tomás hable del logro de la visión de la esencia divina (que es el fin sobrenatural del hombre, y no puede alcanzarse sin la gracia sobrenatural) cuando debíamos esperar que continuase hablando como un filósofo moral, se debería, entonces, a que en la práctica no separa metódicamente los campos del filósofo y del teólogo, y habla unas veces como lo uno y otras como lo otro, sin dar una clara indicación del cambio. Otra posibilidad sería la de explicar las referencias a la visión de Dios como si significasen no la visión sobrenatural de la esencia divina, sino meramente el conocimiento de Dios que podría alcanzar el hombre en la vida futura si no tuviese un fin sobrenatural. De una u otra de esas

maneras podría hacerse de santo Tomás un filósofo moral que completó la ética aristotélica mediante la introducción de una consideración de la vida futura.

Desgraciadamente para los mantenedores de esa interpretación, no solamente santo Tomás parece referirse a la visión de Dios en su sentido propio, sino que incluso habla de un «deseo natural» de visión de Dios. «La beatitud última y perfecta solamente puede consistir en la visión de la esencia divina.» Eso, dicen algunos comentaristas, no hace referencia a la visión de Dios como bien supremo, como El es en sí mismo, sino sólo a la visión de Dios como causa primera. Pero, ¿cómo podría santo Tomás hablar del conocimiento de Dios como causa primera como si tal conocimiento fuera o pudiera ser una visión de la esencia divina? Por la luz natural de la razón podemos conocer que Dios es causa primera, pero santo Tomás afirma que «para la perfecta beatitud se necesita que el entendimiento pueda llegar a la esencia misma de la causa primera»[748]. Y, en otro lugar, «la beatitud última consiste en la visión de la esencia divina, que es la esencia misma de la bondad»[749]. Para el logro de esa visión hay en el hombre un deseo natural: el hombre desea de un modo natural conocer la esencia, la naturaleza de la causa primera[750]. Estuviese o no acertado santo Tomás al decir eso, me parece inconcebible que pretendiese significar simplemente lo que Cayetano llama una potentia obedientialis. ¿Qué puede ser un «deseo natural», si no es algo positivo? Por otra parte, no se puede suponer que santo Tomás pretendiese negar el carácter sobrenatural y gratuito de la visión beatífica. Algunos comentaristas (Suárez, por ejemplo) se han desembarazado de la dificultad diciendo que santo Tomás se refería a la presencia en el hombre de un deseo natural condicional, es decir, condicionado a que Dios elevase al hombre al orden sobrenatural y le diese los medios de alcanzar su fin sobrenatural. Esa es, sin duda, una posición razonable; pero, ¿habrá que suponer que por «deseo natural» santo Tomás entendiese algo más que el deseo de conocer la naturaleza de la causa primera, a saber, un deseo que, en concreto, es decir, dada la elevación del hombre al orden sobrenatural y su destinación a un fin sobrenatural, significa un deseo de visión de Dios? En otras palabras, yo sugiero que santo Tomás considera al hombre en concreto, y que, cuando dice que hay en el hombre un «deseo natural» de conocer la esencia de Dios, y, por lo tanto, de alcanzar la visión de Dios, entiende que el deseo natural del hombre de conocer lo más posible de la última causa, es, en el orden concreto y real, un deseo de ver a Dios. Lo mismo que la voluntad solamente puede alcanzar satisfacción y reposo en la posesión de Dios, así el entendimiento está hecho para la verdad y solamente puede satisfacerse con la visión de la verdad absoluta.

Puede objetarse que eso implica, o bien que el hombre tiene un deseo natural de la visión beatífica (en la acepción del término «natural» que se opone a «sobrenatural»), y en ese caso es difícil salvar la gratuidad del orden sobrenatural, o bien que por «natural» santo Tomás no entiende otra cosa que lo que frecuentemente entendemos por esa palabra, como opuesta a «antinatural» más bien que a «sobrenatural», lo cual es interpretar al santo de una manera arbitraria e injustificable.

Pero lo que yo sugiero es que santo Tomás habla aquí como podría hablar san Agustín, que considera al hombre en concreto, como vocado a un fin sobrenatural, y que, cuando dice que el hombre tiene un deseo natural de conocer la esencia de Dios, no pretende que el hombre, en un hipotético «estado de naturaleza», hubiese tenido semejante deseo natural, ni absoluto ni condicionado, de ver a Dios, sino simplemente que el término del movimiento natural del entendimiento humano hacia la verdad es, de facto, la visión de Dios, no porque el entendimiento humano pueda por sí mismo ver a Dios, en esta vida o en la otra, sino porque, de facto, el fin del hombre es únicamente el fin sobrenatural. No creo que santo Tomás considere en lo más mínimo el hipotético estado de naturaleza cuando habla del desiderium naturale, y, si tengo razón, eso significa evidentemente que la teoría moral tomista no es ni puede ser una teoría puramente filosófica. La teoría moral de santo Tomás es en parte filosófica y en parte teológica: el aquinatense utiliza la ética filosófica, pero la adapta a un montaje cristiano. Después de todo, el propio Aristóteles consideraba al hombre en concreto, en la medida en que él sabía lo que es realmente el hombre en concreto; y santo Tomás, que sabía mucho mejor que Aristóteles lo que el hombre en concreto es realmente, tenía una perfecta justificación para utilizar el pensamiento de Aristóteles cuando lo creía correcto y lo encontraba compatible con el punto de vista cristiano.

Es enteramente cierto que santo Tomás habla de beatitud imperfecta, del bien temporal del hombre, etc.; pero eso no significa que considere al hombre en un hipotético estado de pura naturaleza. Si santo Tomás dice que la Iglesia ha sido instituida para ayudar al hombre a alcanzar su fin sobrenatural, y el Estado para ayudar al hombre a conseguir su bien temporal, sería absurdo concluir que al considerar al hombre en su relación al Estado le estuviese considerando en una condición puramente hipotética: santo Tomás considera al hombre real en ciertos aspectos o funciones. No es que él ignore el hecho de que el logro del verdadero fin del hombre excede de la sola capacidad de éste, sino que en su teoría moral considera al hombre como orientado o vocado a aquel fin. Al responder a la pregunta de si la beatitud, una vez alcanzada, puede perderse, santo Tomás dice que la beatitud imperfecta de esta vida puede perderse, pero que la beatitud perfecta de la vida futura no puede perderse, puesto que es imposible que el que ha visto una vez la esencia divina desee no verla[751]. Eso muestra con bastante claridad que santo Tomás habla de la beatitud sobrenatural. En la respuesta a la segunda objeción, dice que la voluntad está ordenada al fin último por una necesidad natural[752]; pero eso no significa ni que el fin último en cuestión sea puramente natural, ni, si es sobrenatural, que Dios no pudiera haber creado al hombre sin dirigirse a ese fin. La voluntad desea necesariamente la felicidad, la beatitud, y, de facto, esa beatitud solamente puede encontrarse en la visión de Dios. Podemos decir, pues, que el ser humano concreto desea necesariamente la visión de Dios.

Me parece que esa interpretación queda confirmada por la doctrina de la *Summa*

contra Gentiles. En primer lugar[753], santo Tomás argumenta que el fin de toda substancia intelectual es conocer a Dios. Todas las criaturas están ordenadas a Dios como a su fin último[754], y las criaturas racionales están ordenadas a Dios principal y peculiarmente por vía de su facultad más elevada, el entendimiento. Pero aunque el fin y la felicidad del hombre tienen que consistir principalmente en el conocimiento de Dios, éste no es aquel conocimiento que se obtiene filosóficamente, por demostración. Por demostración llegamos a conocer más bien lo que Dios no es lo que es, y el hombre no puede ser feliz a menos que conozca a Dios como El es[755]. Ni tampoco puede consistir la felicidad humana en el conocimiento de Dios que se obtiene por la fe, aun cuando por la fe podamos llegar a conocer más cosas acerca de Dios que las que podemos aprender por las demostraciones filosóficas. El «deseo natural» se satisface por el logro del fin último, la felicidad completa, pero «el conocimiento por fe no satisface el deseo, sino que más bien lo excita, puesto que todo el mundo desea ver aquello que cree»[756]. El fin último y la felicidad del hombre deben consistir, pues, en la visión de Dios tal como El es en Sí mismo, en la visión de la esencia divina, una visión que nos ha sido prometida en las Escrituras y por la que el hombre verá a Dios «cara a cara»[757]. Basta con leer a santo Tomás para darse cuenta de que está hablando de la visión de la esencia divina en su sentido propio. Por otra parte, basta con leer a santo Tomás para darse cuenta de que él tiene clara conciencia de que «ninguna substancia creada puede, por su capacidad natural, llegar a ver a Dios en su esencia»[758] y de que para alcanzar esa visión se necesitan una elevación y una ayuda sobrenaturales.[759]

¿Qué debemos decir, en definitiva, del «deseo natural»? ¿No dice explícitamente santo Tomás que «puesto que es imposible que un deseo natural sea en vano (inane), y puesto que ése sería el caso si no fuese posible llegar al conocimiento de la substancia divina, conocimiento que todas las mentes desean naturalmente, es necesario decir que es posible que la substancia de Dios sea vista por el entendimiento»[760], aun cuando a esa visión no pueda llegarse en la vida presente?[761] Si hay realmente un deseo natural de visión de Dios, ¿no queda comprometido el carácter gratuito de la beatitud sobrenatural? En primer lugar, podemos hacer una vez más la observación de que santo Tomás enuncia explícitamente que el hombre no puede alcanzar la visión de Dios por sus propios esfuerzos; tal logro solamente se hace posible mediante la gracia de Dios, según el santo afirma inequívocamente[762]. Pero es realmente difícil ver cómo la gracia, que es lo único que hace posible el logro del fin último, no es en cierto sentido debida al hombre, si hay un «deseo natural» de ver a Dios y si es imposible que un deseo natural sea en vano. Tal vez no sea posible llegar a una conclusión definitiva en cuanto a lo que santo Tomás entendía precisamente por *desiderium naturale* en ese contexto; pero parece legítimo suponer que consideraba el deseo natural del entendimiento de conocer la verdad absoluta, a la luz del orden real y concreto. El entendimiento del hombre tiene una inclinación

natural hacia la felicidad, que debe consistir primariamente en el conocimiento de la verdad absoluta; pero el hombre, en el orden real concreto, ha sido destinado a un fin sobrenatural, y no puede ser satisfecho por nada inferior. Considerando el deseo natural a la luz de los hechos conocidos por revelación, puede decirse, pues, que el hombre tiene un «deseo natural» de visión de Dios. En el De Veritate[763] dice santo Tomás que el hombre, según su naturaleza, tiene un apetito natural por aliqua contemplatio divinorum, tal como es posible que el hombre la obtenga por sus fuerzas naturales, y que la inclinación de ese deseo hacia el fin sobrenatural y gratuito (la visión de Dios) es obra de la gracia. Como puede verse, en ese lugar santo Tomás no admite un «deseo natural» en sentido estricto dirigido a la visión de Dios, y me parece razonable suponer que, cuando en la *Summa Theologica* y en la *Summa contra Gentiles* habla del deseo natural de la visión de Dios, no habla estrictamente como filósofo[764], sino como filósofo que es a la vez teólogo, es decir, que presupone el orden sobrenatural e interpreta los datos de la experiencia a la luz de aquella presuposición. En todo caso, lo dicho debe bastar para poner de manifiesto la diferencia en los modos de ver el fin del hombre propios de Aristóteles y de santo Tomás.[765]

3.El bien y el mal.

Así pues, la voluntad desea la felicidad, la beatitud, como su fin, y los actos humanos son buenos o malos en la medida en que son o no son medios para el logro de dicho fin. La felicidad debe entenderse, desde luego, en relación al hombre como tal, al hombre como ser racional: el fin es aquel bien que perfecciona al hombre como ser racional, no, claro está, como un entendimiento desencarnado, puesto que el hombre no es un entendimiento desencarnado, sino en el sentido de que la perfección de sus tendencias sensitiva y vegetativa debe cumplirse en subordinación a su tendencia primordial, que es la racional: el fin es aquello que perfecciona al hombre como tal, y el hombre como tal es un ser racional, no un mero animal. Todo acto humano individual, es decir, todo acto deliberado, o está de acuerdo con el orden de la razón (es decir, que su fin inmediato está en armonía con el fin último) o está en desacuerdo con el orden de la razón (es decir, que su fin inmediato es incompatible con el fin último), de modo que todo acto humano es bueno o malo. Un acto indeliberado, como el acto reflejo de espantar una mosca, puede ser «indiferente»;

pero ningún acto humano, deliberado, puede ser indiferente, ni bueno ni malo.[766]

4.Las virtudes.

Santo Tomás de Aquino sigue a Aristóteles al tratar las virtudes morales o intelectuales como hábitos, como cualidades o hábitos buenos de la mente, por los que el hombre vive rectamente[767]. El hábito virtuoso se forma mediante actos buenos, y facilita la ejecución de actos subsiguientes para el mismo fin. Es posible tener las virtudes intelectuales, a excepción de la prudencia, sin las virtudes morales, y es posible tener las virtudes morales sin las virtudes intelectuales, a excepción de la prudencia y la inteligencia[768]. La virtud moral consiste en un término medio (*in medio consistit*). El objeto de la virtud moral es asegurar o facilitar la conformidad a la regla de la razón en la parte apetitiva del alma; pero esa conformidad implica que se eviten los extremos del exceso y del defecto, que es lo que significa que el apetito o pasión se reduzca a la regla de la razón. Por supuesto, si se considera simplemente la conformidad a la razón, la virtud es un extremo, y toda disconformidad con la regla de la razón, sea por exceso o por defecto, constituye el otro extremo (decir que la virtud consiste en un término medio no es decir que consiste en la mediocridad); pero si se considera la virtud moral con respecto a la materia a la que se refiere, la pasión o apetito en cuestión, entonces se ve que consiste en un término medio. La adopción de esa teoría de Aristóteles puede parecer que dificulta la defensa de la virginidad o de la pobreza voluntarias, por ejemplo, pero santo Tomás observa que la castidad completa, por ejemplo, solamente es virtuosa cuando está en conformidad con la razón iluminada por Dios. Si es observada de acuerdo con la voluntad o invitación de Dios y para el fin sobrenatural del hombre, está de acuerdo con la regla de la razón, y es por lo tanto un término medio, en el sentido que santo Tomás da a la expresión: pero si es observada por superstición o por vanagloria, constituye un exceso. En general, la virtud puede considerarse como un extremo en relación a una circunstancia, y como un medio en relación a otra circunstancia distinta[769]. En otras palabras, el factor fundamental en la acción virtuosa es la conformidad a la regla de la razón que dirige los actos humanos a su fin último.

5.La ley natural.

La regla de medida de los actos humanos es la razón, porque es a la razón a quien corresponde dirigir la actividad del hombre hacia su fin[770]. Es, pues, la razón quien da órdenes, quien impone obligaciones. Pero eso no significa que la razón sea la fuente arbitraria de la obligación, o que pueda imponer cualesquiera obligaciones que le agraden. El objeto imaginario de la razón práctica es el bien, que tiene naturaleza de fin, y la razón práctica, al reconocer el bien como fin de la conducta humana, enuncia su primer principio Bonum est faciendum et prosequendum, et malum uitandum, se debe hacer y buscar el bien, y se debe evitar el mal[771]. Pero el bien para el hombre es aquello que conviene a su naturaleza, aquello a lo que tiene inclinación natural como un ser racional. El hombre tiene, pues, en común con todas las otras substancias, una inclinación natural a la preservación de su ser, y la razón, reflexionando sobre esa inclinación, ordena que se adopten los medios necesarios a la preservación de la vida. A la inversa, el suicidio ha de evitarse. Igualmente, el hombre, en común con los demás animales, tiene una inclinación natural a propagar la especie y a criar hijos, y, como ser racional, tiene una inclinación natural a buscar la verdad, especialmente la referente a Dios. La razón ordena, pues, que la especie sea propagada y los hijos educados, y que debe buscarse la verdad, especialmente aquella verdad que es necesaria para la consecución del fin del hombre. Así pues, la obligación es impuesta por la razón, pero está fundada inmediatamente en la naturaleza humana misma; la ley moral es racional y natural, en el sentido de que no es arbitraria o caprichosa: es una ley natural, *lex naturalis*, que tiene su base en la misma naturaleza humana, aunque es enunciada y dictada por la razón.

Como la ley natural se fundamenta en la naturaleza humana como tal, en aquella naturaleza que es idéntica en todos los hombres, se refiere primordialmente a aquellas cosas que son necesarias a la naturaleza humana. Hay, por ejemplo, obligación de conservar la propia vida, pero eso no significa que cada hombre haya de conservar su vida exactamente de la misma manera: el hombre tiene que comer, pero de ahí no se sigue que esté obligado a comer esto o lo otro, esta cantidad o esta otra. En otras palabras, puede haber actos buenos y conformes con la naturaleza sin ser obligatorios. Además, aunque la razón ve que ningún hombre puede conservar su vida sin comer, y que ningún hombre puede ordenar rectamente su vida sin algún conocimiento de Dios, ve también que el precepto de propagar la especie no se aplica al individuo, sino a la multitud, y que se cumple aunque no lo cumplan actualmente todos los individuos. (Esa sería la respuesta de santo Tomás a la objeción de que la virginidad es contraria a la ley natural.)[772]

Del hecho de que la ley natural se fundamenta en la naturaleza humana misma se sigue que no puede ser cambiada, puesto que la naturaleza humana se mantiene fundamentalmente la misma y es la misma para todos. La ley natural puede ser

«incrementada», en el sentido de que la ley divina y la ley humana pueden promulgar preceptos útiles para la vida humana, aunque esos preceptos no caigan directamente bajo la ley natural; pero no puede ser cambiada, si por cambio se entiende supresión de preceptos de la ley natural.[773]

Los preceptos primarios de la ley natural (por ejemplo, la vida ha de ser conservada) son enteramente inmutables, puesto que su cumplimiento es absolutamente necesario para el bien del hombre, y son igualmente inmutables las conclusiones próximas derivadas de los principios primarios, aunque santo Tomás admite que éstos pueden cambiarse en ciertos casos particulares poco numerosos y por razones especiales. Pero santo Tomás no piensa aquí en lo que nosotros llamamos «casos difíciles», sino en casos como el de los israelitas que se hicieron con los bienes de los egipcios. La idea de santo Tomás es que, en ese caso, Dios, actuando como señor y dueño supremo de todas las cosas más bien que como legislador, transfirió la propiedad de los bienes en cuestión de los egipcios a los israelitas, de modo que éstos realmente no cometieron robo. Así, la admisión por santo Tomás de la mutabilidad de los preceptos secundarios de la ley natural en casos particulares se refiere a lo que los escolásticos llaman *mutatio materiae* más bien que a un cambio en el precepto mismo; de lo que se trata es de que las circunstancias del acto cambian de tal modo que ya no cae bajo la prohibición, y no de que la prohibición misma se suprima.

Además, precisamente porque la ley natural se fundamenta en la misma naturaleza humana, los hombres no pueden ignorarla respecto de los principios más generales, aunque por la influencia de alguna pasión pueden no aplicar un principio a un caso particular. En cuanto a los preceptos secundarios, los hombres pueden ignorarlos por prejuicio o pasión, y eso no es sino una razón más para que la ley natural sea confirmada por la ley divina positiva.[774]

6.La ley eterna y el fundamento de la moralidad en Dios.

La obligación, como hemos visto, vincula la voluntad libre a la realización de aquel acto que es necesario para la consecución del fin último, un fin que no es hipotético (que pueda ser deseado o no serlo), sino absoluto, en el sentido de que la voluntad no puede por menos de desearlo, el bien que debe ser interpretado en

términos de la naturaleza humana. Hasta aquí la ética de santo Tomás sigue de cerca a la de Aristóteles. ¿No hay algo más? La ley natural, promulgada por la razón, ¿no tiene un fundamento trascendental? La ética eudemonista de Aristóteles armonizaba, desde luego, con su perspectiva general finalista; pero no se basaba en Dios, ni podría haberse basado en Dios, puesto que el Dios de Aristóteles no era creador ni ejercía providencia: era causa final, pero no primera causa eficiente ni causa ejemplar suprema. En el caso de santo Tomás, por el contrario, habría sido extraordinariamente extraño que la ética se dejase sin una conexión demostrable con la metafísica, y en realidad encontramos esa conexión puesta de relieve.

Sobre el supuesto de que Dios crea y gobierna el mundo (la prueba de esas proposiciones no corresponde a la ética) puede establecerse que hay que concebir la sabiduría divina como ordenadora de las acciones humanas hacia su fin. Dios, para decirlo en forma algo antropomórfica, tiene una idea: constituye la ley eterna. Como Dios es eterno, y su idea del hombre y que se requieren para la consecución del fin del hombre, y la sabiduría divina, en cuanto dirige los actos del hombre a la consecución de ese fin, constituye la ley eterna. Como Dios es eterno, y su idea del hombre es eterna, la promulgación de la ley es eterna ex parte Del, aunque no es eterna *ex parte creaturae*[775]. Esa ley eterna, existente en Dios, es el origen y fuente de la ley natural, la cual es una participación de la ley eterna. La ley natural se expresa pasivamente en las inclinaciones naturales del hombre, y es promulgada por la luz de la razón como resultado de la reflexión sobre dichas inclinaciones, de modo que, como todo hombre posee naturalmente la inclinación a su fin y posee también la luz de la razón, la ley eterna está suficientemente promulgada para todos los hombres. La ley natural es la totalidad de los dictados de la recta razón a propósito del bien natural que ha de ser perseguido y del mal de la naturaleza del hombre que ha de ser evitado, y la razón humana podría llegar, al menos en teoría, por su propia luz a un conocimiento de esos dictados. No obstante, como, según ya hemos visto, la influencia de la pasión y de las inclinaciones que están en desacuerdo con la recta razón puede extraviar a los hombres, y como no todos los hombres tienen el tiempo, o la capacidad, o la paciencia que se requieren para descubrir por sí mismos la totalidad de la ley natural, era moralmente necesario que la ley natural fuese positivamente expresada por Dios, como lo fue por la revelación del Decálogo a Moisés. Debe añadirse también que el hombre tiene de facto un fin sobrenatural, y para que sea capaz de alcanzar ese fin sobrenatural era necesario que Dios le revelase la ley sobrenatural, además de la ley natural. «Puesto que el hombre está destinado al fin de la beatitud eterna, que excede la capacidad de la facultad natural humana, era necesario que, además de la ley natural y de la ley humana, fuese también dirigido a aquel fin por una ley puesta por Dios.»[776]

Es muy importante que se advierta con claridad que la fundamentación de la ley natural en la ley eterna, la fundamentación metafísica de la ley natural, no significa que la ley natural sea caprichosa o arbitraria, es decir, que podría ser distinta de como

es: la ley eterna no depende primariamente de la voluntad divina, sino de la razón divina, que considera la idea ejemplar de la naturaleza humana. Dada la naturaleza humana, la ley natural no podría ser de otro modo que como es. Por otra parte, no debemos imaginar que Dios esté sometido a la ley moral, como algo aparte de El mismo. Dios conoce su esencia como imitable en una multiplicidad de modos finitos, uno de los cuales es la naturaleza humana, y en esa naturaleza humana discierne Dios la ley de su ser y la quiere; la quiere porque se ama a sí mismo, como Bien Supremo, y porque no puede ser inconsecuente consigo mismo. La ley natural se fundamenta, pues, últimamente en la esencia divina misma, y por eso no puede cambiar. Dios quiere, indudablemente, la ley moral, pero ésta no depende de un acto arbitrario de la voluntad divina. Por lo tanto, decir que la ley moral no depende primariamente de la voluntad divina no equivale ni mucho menos a decir que haya una ley moral que de alguna misteriosa manera se encuentre más allá de Dios y le gobierne. Dios es en Sí mismo el valor supremo y la fuente y medida de todo valor: los valores dependen de El, pero en el sentido de que son participaciones o reflejos finitos de Dios, no en el sentido de que Dios les confiera arbitrariamente su carácter de valores. La doctrina de la fundamentación metafísica, teísta, de la ley moral no amenaza en modo alguno su carácter racional y necesario: en definitiva, la ley moral es la que es porque Dios es el que es, ya que la misma naturaleza humana, la ley de cuyo ser se expresa en la ley natural, depende de Dios.

7.Virtudes naturales reconocidas por santo Tomás que no habían sido reconocidas por Aristóteles; la virtud de religión.

Finalmente, puede observarse que el reconocimiento por santo Tomás de que Dios es Creador y Señor supremo, le condujo, lo mismo, desde luego, que a otros escolásticos, a reconocer valores naturales que Aristóteles no tuvo en cuenta, ni le era posible tener en cuenta dada su idea de Dios. Sirva de ejemplo la virtud de la religión (religio). La religión es la virtud por la cual los hombres tributan a Dios el culto y reverencia que le deben como «primer Principio de la creación y del gobierno de las cosas». Es superior a las otras virtudes morales, ya que se relaciona más íntimamente a Dios, el fin último[777]. Está subordinada a la virtud de la justicia (como una *virtus annexa*), en cuanto por medio de la virtud de la religión el hombre paga a Dios su

deuda de culto y honor, una deuda que se le debe en justicia[778]. La religión se fundamenta, así, en la relación del hombre a Dios, como criatura a Creador, como súbdito a Señor. Aristóteles, que no consideraba a Dios como Creador ni le concebía ejerciendo un gobierno y providencia conscientes, sino que le entendía solamente como causa final, cerrada en sí misma y atrayendo al mundo inconscientemente, no podía ver una relación personal entre el hombre y el Motor inmóvil, aunque esperaba, desde luego, que el hombre concediese en cierto sentido honor al Motor inmóvil, como el más noble objeto de contemplación filosófica. Santo Tomás, en cambio, con su clara idea de Dios como Creador y como Gobernador providente del universo, podía ver, y vio, como deber primordial del hombre la expresión en acto de la relación, vinculada a su mismo ser. El hombre virtuoso de Aristóteles es, en cierto sentido, el más independiente de los hombres, mientras que el hombre virtuoso de santo Tomás de Aquino es, en cierto sentido, el más dependiente de los hombres, es decir, el hombre que verdaderamente reconoce y que expresa plenamente su relación de dependencia respecto de Dios.

CAPÍTULO XL
SANTO TOMÁS DE AQUINO. — X: TEORÍA POLÍTICA

1.Santo Tomás y Aristóteles.

La teoría ética o teoría de la vida moral de santo Tomás está basada filosóficamente en la teoría moral de Aristóteles, aunque santo Tomás la complementó con una base teológica que faltaba en la teoría de Aristóteles. Además, la teoría tomista se complica por el hecho de que santo Tomás creía, como cristiano, que el hombre, de facto, tiene solamente un fin, un fin sobrenatural, de modo que una ética puramente filosófica tenía que ser a sus ojos una guía insuficiente en la práctica; sencillamente, santo Tomás no podía adoptar por completo el aristotelismo. Lo mismo puede decirse de su teoría política, en la cual adoptó la estructura general de la doctrina aristotélica; pero, al mismo tiempo, tuvo que dejar su propia teoría política «abierta». Aristóteles suponía, sin duda, que el Estado satisfacía, o podía satisfacer idealmente, todas las necesidades de los hombres[779]. Pero santo Tomás no podía sostener eso, dado que él creía que el fin del hombre es un fin sobrenatural, y que es la Iglesia, y no el Estado, la que provee a dicho fin. Eso significaba que un problema que no fue ni pudo ser tratado por Aristóteles, el problema de las relaciones entre Iglesia y Estado, tenía que ser tratado por santo Tomás, lo mismo que por los demás pensadores medievales que se habían ocupado de teoría política. En otras palabras, aunque santo Tomás tomó muchas cosas de Aristóteles en lo referente al objeto y al método de estudio de la teoría política, consideró la materia a la luz de la perspectiva medieval cristiana, y modificó o complementó su aristotelismo de acuerdo con las exigencias de la fe cristiana. Los marxistas gustarán de indicar la influencia de las condiciones económicas, sociales y políticas, de la Edad Media en la teoría de santo Tomás, pero la diferencia importante entre Aristóteles y santo Tomás no es la de que Aristóteles viviese en una ciudad-Estado griega y el santo de Aquino en la época del feudalismo, sino más bien la de que para el primero el fin natural del hombre es autosuficiente y se logra mediante la vida en el Estado mientras que para el aquinatense el fin del hombre es sobrenatural y sólo puede conseguirse plenamente en la vida futura. Que la amalgama del aristotelismo con la perspectiva cristiana del hombre y del fin de éste constituya una síntesis plenamente coherente o una

asociación algo frágil, es otra cuestión; en lo que insistimos por el momento es en que es un error cargar mucho el acento en la influencia de las condiciones medievales sobre el pensamiento de santo Tomás, y no tanto en la influencia de la religión cristiana como tal, que no nació en la Edad Media ni se limita a la Edad Media. La forma precisa que tomó el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado debe ser vista, indudablemente, a la luz de las condiciones medievales; pero, en definitiva, el problema resulta de la confrontación de dos diferentes concepciones del hombre y de su destino; el modo preciso de su formulación en cualquier época determinada y por cualquier pensador determinado, es algo accidental.

2.El origen natural de la sociedad humana y del gobierno.

El Estado es para santo Tomás, como para Aristóteles, una institución natural fundamentada en la naturaleza del hombre. Al comienzo de su *De regimine principum*[780], el aquinatense argumenta que toda criatura tiene su propio fin, y que mientras algunas criaturas alcanzan su fin de un modo natural, necesario e instintivo, el hombre ha de ser guiado por su razón para conseguirlo. Pero el hombre no es un individuo aislado que pueda alcanzar su fin simplemente como un individuo, mediante la utilización de su propia razón individual; el hombre es, por naturaleza, un ser social o político, nacido para vivir en comunidad con otros hombres. De hecho, el hombre necesita de la sociedad más de lo que la necesitan otros animales. Porque, mientras que la naturaleza ha proporcionado a los animales vestido, medios de defensa, etc., ha dejado al hombre desprovisto de ellos, en una condición en la que ha de proveer por sí mismo mediante el uso de su razón, y eso sólo lo puede hacer mediante la cooperación con otros hombres. Es necesaria la división del trabajo, por la cual un hombre puede dedicarse a la medicina, otro a la agricultura, etc. Pero el signo más evidente de la naturaleza social del hombre es su facultad de expresar sus ideas a otros hombres por medio del lenguaje. Otros animales pueden expresar sus sentimientos mediante signos muy generales, pero el hombre puede expresar sus conceptos de un modo completo (totaliter). Eso pone de manifiesto que el hombre está naturalmente adaptado a la sociedad, más que cualquier otro animal gregario, más, incluso, que las hormigas y las abejas.

La sociedad es, pues, natural al hombre. Pero, si la sociedad es natural, también lo

es, el gobierno. Lo mismo que los cuerpos de los hombres y de los animales se desintegran cuando el principio que les dirige y unifica (el alma) les ha abandonado, así la sociedad humana tiende a disgregarse, dada, la multitud de seres humanos y las preocupaciones egoístas de éstos, a menos que haya alguien que se encargue de pensar en el bien común y de dirigir las actividades de los individuos con vistas a ese bien común. Dondequiera que haya una multitud de criaturas con un bien común a alcanzar, debe haber algún poder común dirigente. En el cuerpo hay un miembro principal: la cabeza o el corazón; el cuerpo es gobernado por el alma, y en el alma las partes concupiscible e irascible son gobernadas por la parte racional; en el universo en general los cuerpos inferiores son gobernados por los superiores, según las disposiciones de la providencia divina. Así pues, lo que vale para el universo en general, y para el hombre como individuo, debe valer también para la sociedad humana.

3.La sociedad humana y la autoridad política, queridas por Dios.

Si la sociedad y el gobierno humanos son naturales, están prefigurados en la naturaleza humana, se sigue que tienen justificada en Dios su autoridad, puesto que la naturaleza humana ha sido creada por Dios. Al crear al hombre, Dios quiso la sociedad humana y el gobierno político, y no tenemos derecho a decir que el Estado sea simplemente el resultado del pecado. Si nadie obrase mal, algunas actividades e instituciones del Estado se harían innecesarias; pero incluso en el estado de inocencia, si se hubiese mantenido, debería haber habido una autoridad que se cuidara del bien común. «El hombre es por naturaleza un animal social. De ahí que, en el estado de inocencia, los hombres habrían vivido en sociedad. Pero una vida social común de muchos individuos no podría existir a menos que hubiese alguien para dirigir y atender al bien común.»[781] Además, incluso en el estado de inocencia habría alguna desigualdad en las capacidades, y si un hombre hubiera sido especialmente eminente en conocimiento y rectitud, no habría sido conveniente que no tuviese la oportunidad de ejercitar su sobresaliente talento para el bien común, mediante la dirección de las actividades comunes.

4.La Iglesia y el Estado.

Al declarar al Estado una institución natural, santo Tomás le dio, en cierto sentido, un fundamento utilitario; pero su utilitarismo es aristotélico; es indudable que el aquinatense no se limita a considerar el Estado como una creación del egoísmo ilustrado. Santo Tomás reconoció, desde luego, la fuerza del egoísmo y su tendencia centrífuga respecto de la sociedad; pero reconoció también la tendencia e impulso social en el hombre, y es esa tendencia social la que hace que la sociedad pueda mantenerse a pesar de la tendencia egoísta. Hobbes, al considerar el egoísmo como único impulso fundamental, hubo de buscar el principio práctico de la cohesión en la fuerza, una vez fundada la sociedad por los dictados prudentes del egoísmo ilustrado; pero, en realidad, ni el egoísmo ilustrado ni la fuerza serían suficientes para asegurar la duración de la sociedad si el hombre no tuviese, por naturaleza, una tendencia social. En otras palabras, el aristotelismo cristianizado de santo Tomás de Aquino permitió a éste evitar al mismo tiempo la noción de que el Estado es consecuencia del pecado original, noción a la que al parecer tendió san Agustín, y la noción de que el Estado es simplemente una creación del egoísmo. El Estado se encuentra prefigurado en la naturaleza humana, y, como la naturaleza humana ha sido creada por Dios, el Estado es querido por Dios. De ahí se sigue la importante consecuencia de que el Estado es una institución por derecho propio, con un fin propio y una esfera propia. Así pues, santo Tomás no podía adoptar una posición extremista en el problema de las relaciones entre el Estado y la Iglesia; no podía, sin caer en una inconsecuencia lógica, convertir a la Iglesia en un Súper-Estado y al Estado en una especie de dependencia de la Iglesia. El Estado es una «sociedad perfecta» (communitas perfecta), es decir, tiene a su disposición todos los medios necesarios para la consecución de su propio fin, el bonum commune de los ciudadanos[782]. La consecución del bien común exige en primer lugar la paz dentro del Estado, entre los ciudadanos; en segundo lugar, la dirección unificada de las actividades de los ciudadanos ad bene agendum; en tercer lugar, que se provea adecuadamente a las necesidades de la vida; y el gobierno del Estado se instituye para asegurar esas condiciones necesarias para el bien común. También es necesario para el bien común que los obstáculos para la buena vida, tales como el peligro de los enemigos de fuera y los efectos desintegradores del crimen en el interior del Estado, sean superados, y el monarca tiene a su disposición los medios necesarios para hacerlo, a saber, las fuerzas armadas y el sistema judicial[783]. El fin de la Iglesia, un fin sobrenatural, es más elevado que el del Estado, de modo que la Iglesia es una sociedad superior al Estado, el cual debe subordinarse a la Iglesia en asuntos referentes a la vida sobrenatural; pero eso no altera el hecho de que el Estado es una «sociedad perfecta», autónoma dentro de su esfera propia. En términos de la teología posterior, santo Tomás debe ser reconocido, pues, como un defensor de la teoría del poder indirecto

de la Iglesia sobre el Estado. Cuando el Dante, en su De Monarehia, reconoce las dos esferas distintas de la Iglesia y del Estado, está de acuerdo con santo Tomás, al menos en lo que respecta al aspecto aristotélico de la teoría política de éste.[784]

Pero la tentativa de síntesis entre la idea aristotélica de Estado y la idea cristiana de Iglesia fue algo precaria. En el *De regimine principum*[785], santo Tomás declara que el fin de la sociedad es la vida buena, y que la vida buena es una vida según la virtud, de modo que el fin de la sociedad humana es la vida virtuosa. A continuación observa que el fin último del hombre no es vivir virtuosamente, sino vivir virtuosamente para llegar a gozar de Dios, y que el logro de ese fin excede de las posibilidades de la naturaleza humana. «Porque el hombre no alcanza el fin del goce de Dios por poder humano, sino por poder divino, según las palabras del Apóstol, «la gracia de Dios, vida eterna»[786], conducir al hombre a ese fin no corresponde a la ley humana, sino a la divina»: la conducción del hombre a su fin último se confía a Cristo y su Iglesia, de modo que bajo la nueva Alianza cristiana, los reyes deben estar sometidos a los sacerdotes. Santo Tomás reconoce, sin duda, que el rey tiene en sus manos la dirección de los asuntos humanos y terrenales, y sería equivocado interpretarle en el sentido de que negase que el Estado posee su propia esfera; pero insiste en que al rey le corresponde procurar la vida buena de sus súbditos con atención al logro de la beatitud eterna: «debe ordenar aquellas cosas que conducen a la beatitud celestial y prohibir, en la medida de lo posible, las contrarias»[787]. El punto está en que santo Tomás no dice que el hombre tenga dos fines últimos, un fin temporal del que se cuida el Estado, y un fin sobrenatural, eterno, del que se cuida la Iglesia; lo que dice es que el hombre tiene un fin último, un fin sobrenatural, y que es tarea del monarca, en su dirección de los asuntos terrenales, facilitar el logro de aquel fin[788]. El poder de la Iglesia sobre el Estado no es una potestas directa, puesto que es al Estado, y no a la Iglesia, al que corresponde cuidar de los asuntos económicos y de la conservación de la paz; pero el Estado debe cuidarse de esos asuntos con un ojo puesto en el fin sobrenatural del hombre. En otras palabras, bien está que el Estado sea una «sociedad perfecta», pero la elevación del hombre al orden sobrenatural significa que el Estado es en muy importante medida un asistente de la Iglesia. Ese punto de vista se basa no tanto en las prácticas medievales como en la fe cristiana, y, huelga decirlo, no es una opinión de Aristóteles, que nada sabía de un fin eterno y sobrenatural del hombre. No he tratado de negar que hay una cierta síntesis entre la teoría política aristotélica y las exigencias de la fe cristiana en el pensamiento de santo Tomás; pero creo que la síntesis es, como ya he sugerido, algo precaria. Si se insistiese en los elementos aristotélicos, el resultado tendría que ser una separación teorética de la Iglesia y el Estado de un tipo completamente extraño al pensamiento de santo Tomás. En realidad, la opinión del aquinatense en cuanto a la relación entre la Iglesia y el Estado es semejante a su opinión sobre la relación entre la fe y la razón. La razón posee su propio campo, pero no por ello deja la filosofía de ser inferior a la teología. Semejantemente, el Estado tiene su esfera propia, pero no por ello deja de

ser, en plenitud de sentido, un sirviente de la Iglesia. A la inversa, si nos adherimos al Aristóteles histórico tan estrictamente que hacemos a la filosofía absolutamente autónoma en su propio campo, será natural que, en la teoría política, tendamos a hacer al Estado absolutamente autónomo dentro de su esfera propia: eso hicieron los averroistas, pero santo Tomás no fue un averroísta. Podemos decir, pues, que la teoría política de santo Tomás representa en cierta medida la situación de hecho, en la que el Estado nacional estaba adquiriendo consciencia de sí mismo, pero en la que la autoridad de la Iglesia no había sido aún expresamente repudiada. El aristotelismo de santo Tomás permitió a éste presentar el Estado como una sociedad perfecta, pero su cristianismo, su convicción de que el hombre no tiene más que un fin último, le previno eficazmente contra el peligro de convertir al Estado en una sociedad absolutamente autónoma.

5.El individuo y el Estado.

Una ambigüedad semejante se manifiesta en la doctrina tomista de la relación del individuo al Estado. En la *Summa Theologica*[789], santo Tomás observa que, puesto que la parte se ordena al todo como lo que es imperfecto a lo perfecto, y puesto que el individuo es una parte de la sociedad perfecta, es necesario que la ley tenga su mira en la felicidad común. Es verdad que santo Tomás trata simplemente de poner de manifiesto que la ley se interesa primordialmente por el bien común, y no por el bien del individuo, pero habla como si el ciudadano individual estuviese subordinado al todo del que forma parte. El mismo principio de que la parte existe para el todo, es aplicado en otros varios lugares por santo Tomás a la relación del individuo a la comunidad. Por ejemplo[790], el santo argumenta que es justo que la autoridad pública prive de su vida a un ciudadano individual por los crímenes más graves, basándose en que el individuo se ordena a la comunidad, de la que forma parte, como a un fin. Y hace realmente una aplicación del mismo principio cuando insiste, en su Comentario a la Etica[791], en que el valor se manifiesta cuando se ofrece la propia vida por las mejores causas, como en el caso de que un hombre muera en defensa de su patria.

Si ese principio de que la parte se ordena al todo, que representa el aristotelismo de santo Tomás, se llevase a sus últimas consecuencias, llevaría a la subordinación del individuo al Estado hasta un grado muy notable; pero santo Tomás insiste también en que quien busca el bien común de la multitud busca igualmente su propio bien,

puesto que el propio bien no puede conseguirse a menos que se consiga el bien común, aunque es verdad que en el corpus del artículo en cuestión observa que la recta razón juzga que el bien común es mejor que el bien del individuo[792]. Pero el principio no debe ser sobreestimado, puesto que santo Tomás era un filósofo y teólogo cristiano además de un admirador de Aristóteles, y era perfectamente consciente, como ya hemos visto, de que el fin último del hombre está fuera de la esfera del Estado. El hombre no es simplemente un miembro del Estado, y, en realidad, la cosa más importante para él es su vocación sobrenatural. No puede haber, pues, «totalitarismo» alguno en santo Tomás, aunque es evidente que su aristotelismo le impedía aceptar una teoría del Estado del tipo de la de Herbert Spencer: el Estado tiene una función positiva, y una función moral. El ser humano es una persona, con un valor propio; no es simplemente un «individuo».

6.La ley.

Que el totalitarismo es extraño al pensamiento de santo Tomás de Aquino se pone claramente de manifiesto en su teoría de la ley y del origen y naturaleza de la soberanía. Hay cuatro clases de ley: la ley eterna, la ley natural, la ley divina positiva y la ley humana positiva. La ley divina positiva es la ley de Dios tal como ha sido positivamente revelada, imperfectamente a los judíos, perfectamente a través de Cristo[793], y la ley del Estado es la ley humana positiva. Ahora bien, la función del legislador humano es primordialmente aplicar la ley natural[794] y apoyar la ley mediante sanciones[795]. Por ejemplo, el asesinato está prohibido por la ley natural, pero la razón muestra que son deseables decretos positivos mediante los cuales el asesinato sea claramente definido y se le asignen sanciones, puesto que la ley natural por sí misma no define claramente el asesinato en detalle ni establece cuáles deban ser las sanciones inmediatas correspondientes. La función primordial del legislador es, pues, la de definir o hacer explícita la ley natural, aplicarla a los casos particulares y hacerla efectiva. De ahí se sigue que la ley humana positiva se deriva de la ley natural, y que una ley humana solamente es verdadera ley en la medida en que se derive de la ley natural. «Pero si en algo disiente de la ley natural, no será una ley, sino la perversión de la ley.»[796] El gobernante no tiene derecho a promulgar leyes que vayan contra la ley natural (o, por supuesto, la divina) o sean incompatibles con la misma; su poder legislativo deriva en última instancia de Dios, ya que toda

autoridad procede de Dios, y él es responsable del uso que haga de ese poder: él mismo está sometido a la ley natural y no tiene derecho a transgredirla ni a ordenar a sus súbditos que hagan algo incompatible con aquélla. Las leyes humanas justas obligan en conciencia en virtud de la ley eterna de la que últimamente derivan; pero las leyes injustas no obligan en conciencia. Ahora bien, una ley puede ser injusta por ser contraria al bien común, o por haber sido promulgada simplemente para los fines privados y egoístas del legislador, que impone así a sus súbditos una carga injustificable, o por imponer a los súbditos cargas injustificablemente desiguales, y tales leyes, al ser actos de violencia más bien que leyes, no obligan en conciencia, a menos, tal vez, que incidentalmente su inobservancia pueda producir un mal mayor. En cuanto a las leyes que sean contrarias a la ley divina, nunca es lícito obedecerlas, puesto que debemos obedecer a Dios antes que a los hombres.[797]

7.La soberanía.

Como puede verse, las facultades del legislador están lejos de ser absolutas en el pensamiento de santo Tomás; y la consideración de su teoría de la soberanía y del gobierno pone en claro lo mismo. Todos admiten que santo Tomás sostenía que la soberanía política procede de Dios, y parece probable que la opinión del santo fuese que la soberanía fuese dada por Dios al pueblo como un todo, y delegada por éste al gobernante o gobernantes efectivos; pero ese último punto no me parece tan cierto como algunos autores han pretendido, ya que es posible alegar textos en los que el aquinatense parece sostener otra posición. Sin embargo, es innegable que habla del gobernante como representante del pueblo[798], y que afirma rotundamente[799] que el gobernante no posee poder legislativo sino en la medida en que representa (*gerit personam*) al pueblo[800], y es razonable entender que tales afirmaciones implican que él opinaba que la soberanía viene al gobernante desde Dios por la vía del pueblo, aunque al mismo tiempo debe admitirse que santo Tomás apenas discute esa cuestión de una manera formal y explícita. En cualquier caso, sin embargo, el gobernante no posee su soberanía sino para el bien de todo el pueblo, y no para su bien privado, y, si abusa de su poder, se convierte en un tirano. El asesinato del tirano fue condenado por santo Tomás, el cual habla con cierta extensión de los males que pueden resultar de las rebeliones contra los tiranos. Por ejemplo, el tirano puede hacerse más tiránico si la rebelión fracasa, mientras que si ésta tiene éxito puede no tener otra

consecuencia que la sustitución de una tiranía por otra. Pero la deposición del tirano es legítima, especialmente si el pueblo tiene derecho a procurarse un rey (presumiblemente santo Tomás se refiere a una monarquía electiva). En tal caso, el pueblo no hace mal al deponer al tirano, aunque se hubiese sometido a éste indefinidamente, ya que el tirano ha merecido ser depuesto al perder la fidelidad que debía a sus súbditos[801]. No obstante, en vista de los males que puede esperarse sigan a la rebelión, es muy preferible hacer provisiones previas para impedir que una monarquía se convierta en tiranía, a tenerse que rebelar contra la tiranía una vez establecida. De ser factible, no debe hacerse gobernante a nadie que sea probable que se transforme en un tirano; pero en todo caso el poder del monarca debe ser tan moderado que su gobernación no se convierta con facilidad en una tiranía. La mejor constitución será, de hecho, una constitución «mixta», en la que se dé algún lugar a la aristocracia y también a la democracia, en el sentido de que la elección de ciertos magistrados debe estar en manos del pueblo.[802]

8.Las constituciones.

En cuanto a la clasificación de las formas de gobierno, santo Tomás sigue a Aristóteles. Hay tres tipos de gobierno bueno (la democracia observante de la ley, la aristocracia y la monarquía) y tres malas formas de gobierno (la democracia demagógica e irresponsable, la oligarquía y la tiranía); la tiranía es la peor de las formas malas, y la monarquía es la mejor de las formas buenas. La monarquía proporciona una unidad más estricta y conduce más a la paz que las otras formas; además, es más «natural» pues es análoga al gobierno de la razón sobre las demás funciones del alma y al del corazón sobre los otros miembros del cuerpo. Además, las abejas tienen su reina, y Dios gobierna sobre toda la creación[803]. Pero no es fácil que se consiga el ideal de que el mejor hombre sea el monarca, y, en la práctica, la mejor constitución es, como hemos visto, una constitución mixta, en la que el poder del monarca sea moderado por el de los magistrados elegidos por el pueblo. En otras palabras, en términos modernos, santo Tomás era partidario de la monarquía limitada o constitucional, aunque no considera que ninguna forma particular de gobierno honrado sea ordenada por Dios: lo importante no es la precisa forma de gobierno, sino la promoción del bien público, y aunque en la práctica la forma de gobierno constituya una consideración importante, es en su relación al bien público en donde

radica su importancia. La teoría política de santo Tomás es, pues, de carácter flexible, no rígida y doctrinaria, y si bien rechaza el absolutismo, rechaza también implícitamente el laissez-faire. La tarea del gobernante consiste en promover el bien público, y para hacerlo así ha de promover el bienestar económico de los ciudadanos. En resumen, la teoría política de santo Tomás se caracteriza por la moderación, el equilibrio y el sentido común.

9.La teoría política de santo Tomás, parte integrante de su sistema total.

En conclusión, podemos observar que la teoría política de santo Tomás es una parte integrante de su total sistema filosófico, y no algo meramente añadido a éste. Dios es el supremo Señor y Gobernante del universo, pero no es la única Causa, aunque es Causa primera y Causa final; Dios dirige a las criaturas racionales a su fin de una manera racional, mediante actos cuya adecuación y rectitud son mostradas por la razón. El derecho de cualquier criatura a dirigir a otra, sea el derecho del padre de familia sobre los miembros de ésta, o el del soberano sobre sus súbditos, se basa en la razón y debe ser ejercitado según la razón: como todo poder y autoridad, deriva de Dios, y es concedido con un propósito especial, ninguna criatura racional tiene derecho a ejercer una autoridad ilimitada, caprichosa o arbitraria, sobre ninguna otra criatura racional. La ley se define, pues, como «una ordenación de la razón para el bien común, hecha y promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad»[804]. El soberano ocupa un lugar natural en la jerarquía total del universo, y su autoridad debe ser ejercida como una parte del esquema general por el que es dirigido el universo. Cualquier idea del soberano como completamente independiente e irresponsable es, pues, esencialmente extraña a la filosofía de santo Tomás de Aquino. El soberano tiene sus deberes, y los súbditos tienen los suyos: la «justicia legal», que debe existir tanto en el soberano como en los súbditos, dirige todos los actos virtuosos hacia el bien común[805]; pero esos deberes han de verse a la luz de la relación de medios a fin, que vale en toda la creación. Como el hombre es un ser social, la sociedad política es necesaria para que su naturaleza pueda cumplirse; pero la vocación del hombre a vivir en una sociedad política debe ser vista, a su vez, a la luz del fin último para el que el hombre ha sido creado. Entre el fin sobrenatural y el fin natural del hombre debe haber la debida armonía, y la debida subordinación del segundo al

primero; de modo que el hombre debe preferir a cualquier otra cosa la consecución de su fin último, y si el soberano le ordena obrar de una manera incompatible con la consecución del fin último, debe desobedecer al soberano. Toda idea de subordinación completa y total del individuo al Estado tenía que repugnar a santo Tomás, no porque él fuese un extremado «papista» en los asuntos políticos (cosa que no era), sino por su sistema total filosófico-teológico y su orden, proporción y subordinación del reino inferior al superior, aunque sin esclavización o aniquilación moral del inferior. El hombre tiene su puesto en el esquema total de la creación y la providencia: los abusos o las exageraciones de hecho no pueden alterar el orden y jerarquía ideales, que se basan últimamente en el mismo Dios. Las formas de gobierno pueden cambiar, pero el hombre mismo tiene una esencia o naturaleza permanente y fija, y en esa naturaleza se fundamenta la necesidad y la justificación moral del Estado. El Estado no es ni Dios ni el Anticristo: es uno de los medios por los cuales Dios dirige a su fin la creación racional encarnada.

Nota sobre la teoría estética de santo Tomás

No puede decirse que haya un tratamiento formal de la teoría estética en la filosofía de santo Tomás de Aquino, y lo que éste dice sobre tal tema está en su mayor parte tomado de otros autores, de modo que, aunque sus observaciones pueden tomarse como punto de partida de una teoría estética, sería un error desarrollar una teoría estética sobre la base de dichas observaciones y atribuir esa teoría al aquinatense, como si él mismo la hubiese desarrollado. No obstante, puede ser oportuno indicar que cuando observa que pulcra dicuntur quae visa placent[806], no pretende negar la objetividad de la belleza. Lo bello consiste, dice el santo, en una adecuada proporción, y corresponde a la causa formal: es el objeto de la capacidad cognitiva, así como el bien es el objeto del deseo[807]. Para la belleza se requieren tres elementos: integridad o perfección, proporción adecuada y claridad[808]; la forma resplandece, por así decirlo, mediante el color, etc., y es objeto de una aprehensión desinteresada (no-apetitiva). Santo Tomás reconoce, pues, la objetividad de la belleza y el hecho de que la apreciación o experiencia estética es algo sui generis, que no puede identificarse simplemente con el acto de conocimiento intelectual y que no puede reducirse a la aprehensión del bien.

CAPÍTULO XLI
SANTO TOMÁS Y ARISTÓTELES: CONTROVERSIAS

1.La utilización de Aristóteles por santo Tomás.

Aunque san Alberto Magno había avanzado bastante en la utilización de la filosofía aristotélica, estaba reservado a santo Tomás el intento de plena reconciliación del sistema aristotélico con la teología cristiana. La deseabilidad de ese intento de conciliación era clara, puesto que rechazar el sistema aristotélico habría equivalido a rechazar la síntesis intelectual más poderosa y comprehensiva que conoció el mundo medieval. Además, santo Tomás, con su genio para la sistematización, vio claramente el uso que podía hacerse de los principios de la filosofía aristotélica para el logro de una síntesis filosófica y teológica sistemática. Pero cuando digo que santo Tomás de Aquino vio la «utilidad» del aristotelismo, no pretendo implicar que su modo de enfrentarse con aquél fuera pragmático. Santo Tomás consideraba que los principios filosóficos de Aristóteles eran verdaderos, y, como verdaderos, útiles; no consideraba que fueran «verdaderos» porque eran útiles. Sería, desde luego, absurdo sugerir que la filosofía de santo Tomás fuese simplemente aristotelismo, ya que el aquinatense se vale también de otros autores, como san Agustín y el Pseudo-Dionisio, así como de sus predecesores medievales, y de filósofos judíos (Maimónides, en particular) y árabes. Pero no es menos cierto que la síntesis tomista está unificada por la aplicación de principios aristotélicos fundamentales. Una gran parte de la filosofía de santo Tomás es ciertamente la doctrina de Aristóteles, pero es la doctrina de Aristóteles re-pensada por una mente poderosa, no servilmente adoptada. Si santo Tomás adoptó el aristotelismo, lo hizo en primer lugar porque pensó que era verdadero, no simplemente porque Aristóteles tuviese un nombre ilustre, o porque un Aristóteles «sin bautizar» pudiera constituir un grave peligro para la ortodoxia: un hombre de la seriedad intelectual de santo Tomás de Aquino, consagrado a la verdad, no habría adoptado el sistema de un filósofo pagano si no lo hubiese considerado, en lo principal, un sistema verdadero, especialmente cuando alguna de las ideas que él patrocinó eran contrarias a la tradición y crearon cierto escándalo y una vivaz oposición. Sin embargo, su convicción a propósito de la verdad de la filosofía que adoptaba no le condujo a la

adopción mecánica de un sistema mal digerido: él consagró gran parte de su pensamiento y de su atención al aristotelismo, como puede verse por sus comentarios a las obras de Aristóteles, y sus propias obras evidencian el cuidado con que debió considerar las implicaciones de los principios que adoptó y su relación a la verdad cristiana. Si ahora sugiero que la síntesis de aristotelismo y cristianismo en el pensamiento de santo Tomás fue en algunos aspectos bastante precaria, no trato de echar abajo lo que antes he afirmado ni de dar a entender que el aquinatense adoptase a Aristóteles de una manera puramente mecánica, aunque creo que es verdad que él no advirtió plenamente la tensión latente, en ciertos puntos, entre su fe cristiana y su aristotelismo. Pero aunque ése sea el caso, no debe causar sorpresa; santo Tomás fue un gran filósofo y teólogo, pero no fue una mente infinita, y un entendimiento mucho menos poderoso puede hoy mirar retrospectivamente y discernir posibles puntos débiles en el sistema de un gran intelecto, sin impugnar por ello la grandeza de éste.

Podemos escoger algunos ejemplos de la utilización por santo Tomás de temas aristotélicos con fines de sistematización. Una de las ideas fundamentales de la filosofía aristotélica es la de acto y potencia, o potencialidad. Santo Tomás, como Aristóteles antes que él, vio la interacción, la correlación acto y potencia en los cambios accidentales y substanciales del mundo material, y en los movimientos (en el amplio sentido aristotélico) de todas las criaturas. Adoptando el principio aristotélico de que nada es reducido de la potencialidad al acto si no es por obra de algo que está a su vez en acto, siguió a Aristóteles en argumentar, a partir del hecho observado del movimiento o cambio, la necesidad de la existencia de un Motor inmóvil. Pero santo Tomás vio más profundamente que Aristóteles: vio que en toda cosa finita hay una dualidad de principios, la dualidad de la esencia y la existencia, que la esencia es en potencia su existencia, que no existe necesariamente, y así pudo argumentar no meramente hasta el aristotélico Motor inmóvil, sino hasta el Ser necesario, Dios creador. Santo Tomás pudo, además, discernir la esencia de Dios como existencia, no simplemente como pensamiento que se piensa a sí mismo, sino como ipsum esse subsistens, y de ese modo, sin dejar de seguir los pasos de Aristóteles, pudo llegar más allá que Aristóteles. Al no distinguir claramente la esencia y la existencia en el ser finito, Aristóteles no pudo llegar a la idea de existencia misma como esencia de Dios, de la cual proceden todas las existencias limitadas.

Igualmente, una idea fundamental en la filosofía aristotélica es la de finalidad; en realidad, esa idea es más fundamental en cierto sentido que la de potencia y acto, puesto que toda reducción de la potencialidad al acto tiene lugar en vistas de la consecución de un fin, y la potencia existe solamente para la realización de un fin. Que santo Tomás hace uso de la idea de finalidad en sus doctrinas cosmológicas, psicológicas, éticas y políticas, es un punto que no necesita una gran elaboración; pero aquí podemos hablar de la ayuda que encontró en aquélla para la explicación de la creación. Dios, que obra según sabiduría, creó el mundo para un fin, pero ese fin no puede ser otro que Dios mismo. Dios creó el mundo, pues, para manifestar su

propia perfección, comunicándola por participación a las criaturas, difundiendo su propia bondad. Las criaturas existen propter Deum, para Dios, el cual es su fin último, aunque Dios no es el fin último de todas las criaturas de la misma manera; solamente las criaturas racionales pueden poseer a Dios por el conocimiento y el amor. Las criaturas tienen, desde luego, sus fines próximos, el perfeccionamiento de sus naturalezas, pero ese perfeccionamiento de las naturalezas de las criaturas está subordinado al fin último de toda la creación, la gloria de Dios, la manifestación de su divina perfección, que se manifiesta precisamente por el perfeccionamiento de las criaturas, de modo que la gloria de Dios y el bien de las criaturas no son en absoluto ideas antitéticas. De ese modo, santo Tomás pudo utilizar la doctrina aristotélica de la finalidad en un marco cristiano, o, más bien, de un modo que podía armonizar con la religión cristiana.

Entre las ideas particulares tomadas por santo Tomás de Aristóteles, o pensadas en dependencia de la filosofía de Aristóteles, podemos mencionar la siguiente. El alma es la forma del cuerpo, individualizada por la materia informada; no es una substancia completa por derecho propio, sino que el alma y el cuerpo unidos constituyen la substancia completa, el hombre. Esa acentuación del carácter íntimo de la unión de alma y cuerpo, y la negación de la correspondiente teoría platónica, hace mucho más fácil la explicación de que el alma se una al cuerpo (el alma es, por naturaleza, la forma del cuerpo), pero sugiere que, supuesta la inmortalidad del alma, ésta reclama la resurrección del cuerpo[809]. En cuanto a la doctrina de la materia como principio de individuación, que tiene como consecuencia la doctrina de que los seres angélicos, desprovistos de materia, no pueden individualizarse dentro de una misma especie, vamos a ver cómo excitó la hostilidad de los críticos del tomismo. Otro tanto puede decirse de la doctrina de que en cada substancia hay solamente una forma substancial, una doctrina que cuando se aplica a la substancia humana, significa que hay que rechazar la idea de la forma corporeitatis.

La adopción de la psicología aristotélica tenía que ir acompañada naturalmente de la adopción de la epistemología aristotélica y de la insistencia en el hecho de que el conocimiento humano se deriva de la experiencia sensible y de la reflexión sobre ésta. Eso significaba la negación de las ideas innatas, incluso en forma virtual, y la de la teoría de la iluminación divina, o, más exactamente, la interpretación de la iluminación divina como equivalente a la luz natural del entendimiento, con el concurso natural y ordinario de Dios. Esa doctrina suscita dificultades, según hemos visto antes, a propósito del conocimiento analógico de Dios por el hombre.

Pero aunque santo Tomás no dudase en adoptar una posición aristotélica, aun cuando eso le pusiera en conflicto con teorías tradicionales, no lo hacía sino cuando consideraba que las posiciones aristotélicas eran verdaderas en sí mismas, y, por lo tanto, compatibles con la revelación cristiana. Cuando se trataba de posiciones que eran claramente incompatibles con la doctrina cristiana, santo Tomás las rechazaba, o mantenía que la interpretación averroísta de Aristóteles en tales puntos no era la

verdadera interpretación, o, al menos, que no la hacían necesaria las palabras mismas de Aristóteles. Por ejemplo, al comentar la descripción aristotélica de Dios como Pensamiento que se piensa a sí mismo, santo Tomás observa que de ahí no se sigue que Dios no conozca cosas distintas de El mismo, porque al conocerse a Sí mismo conoce todas las demás cosas[810]. Probablemente, sin embargo, el Aristóteles histórico no pensó que el Motor inmóvil conociera el mundo ni que ejerciese providencia. El motor inmóvil de Aristóteles es causa del movimiento como causa final, no como causa eficiente. Del mismo modo, como ya hemos indicado, santo Tomás, en su comentario a las palabras verdaderamente oscuras de Aristóteles en su De Anima a propósito del entendimiento activo y de su persistencia después de la muerte, interpreta el pasaje in meliorem partem, y no según el sentido averroísta: no es necesario concluir que para Aristóteles el entendimiento fuese uno en todos los hombres y no hubiese inmortalidad personal. Santo Tomás anhelaba rescatar a Aristóteles de las redes averroístas y poner de manifiesto que la filosofía del estagirita no implicaba necesariamente la negación de la providencia divina o la de la inmortalidad personal; y el aquinatense tuvo éxito en esa empresa, por más que, probablemente, su interpretación de lo que Aristóteles debió pensar realmente en esas cuestiones no es la correcta.

2.Elementos no aristotélicos en el tomismo.

El aristotelismo de santo Tomás de Aquino salta tanto a la vista que a veces uno tiende a olvidar los elementos no aristotélicos de su pensamiento, a pesar de que tales elementos existen indudablemente. Por ejemplo, el Dios de la Metafísica de Aristóteles, aunque causa final, no es causa eficiente; el mundo es eterno, y no fue creado por Dios. Además, Aristóteles consideraba al menos la posibilidad de una multiplicidad de motores inmóviles que correspondieran a las diferentes esferas, si bien dejó en la oscuridad las relaciones de unos con otros y de cada uno con el motor inmóvil más elevado[811]. El Dios de la teología natural de santo Tomás, por el contrario, es primera Causa eficiente y Creador, así como causa final; no está simplemente encerrado en espléndido aislamiento, como objeto del eros, sino que obra ad extra, crea, conserva, concurre, ejerce providencia. Santo Tomás hizo quizás una cierta concesión a Aristóteles al admitir que no se había demostrado la imposibilidad de una creación desde la eternidad; pero, aun cuando el mundo no hubiese tenido comienzo en el tiempo, no deja en lo más mínimo de poder probarse

su creación, su completa dependencia de Dios. Todo lo que santo Tomás admite es que no se ha mostrado que la idea de la creatio ab aeterno sea contradictoria en sí misma; pero no que no pueda demostrarse la creación. Puede decirse que la posición de santo Tomás en teología natural constituyó un complemento de la posición aristotélica, pero que no puede afirmarse su no aristotelismo; pero debe recordarse que para santo Tomás, Dios crea según inteligencia y voluntad, y que es causa eficiente, Creador, como causa ejemplar: es decir, Dios crea el mundo como una imitación finita de su divina esencia, que El conoce como imitable ad extra de muchas maneras. En otras palabras, santo Tomás se vale de la posición de san Agustín respecto de las ideas divinas, una posición que, filosóficamente hablando, derivaba del neoplatonismo, el cual a su vez era un desarrollo de la filosofía y de la tradición platónica. Aristóteles rechazó las ideas ejemplares de Platón, así como la idea del Demiurgo platónico; ambas nociones estaban presentes, por el contrario, en el pensamiento de san Agustín, transmutadas y en coherencia filosófica junto con la doctrina de la *Creatio ex nihilo*, a la que los griegos no habían llegado; y la aceptación por santo Tomás de esas nociones vincula al aquinatense, en ese punto, con san Agustín, y también con Platón, a través de Plotino, y no con Aristóteles.

La fe cristiana de santo Tomás incide frecuentemente en su filosofía y la modifica. Por ejemplo, convencido de que el hombre tiene un fin último sobrenatural, y sólo un fin último sobrenatural, tuvo que considerar como término de la ascensión intelectual del hombre el conocimiento de Dios tal como El es en Sí mismo, no según el conocimiento propio del metafísico y del astrónomo; santo Tomás tuvo que poner el objetivo final del hombre en la vida futura, no en ésta, transformando así la concepción aristotélica de beatitud; tuvo igualmente que reconocer la insuficiencia del Estado para satisfacer las necesidades del hombre entero, y la subordinación del Estado a la Iglesia en valor y dignidad; tuvo no solamente que admitir sanciones divinas en la vida moral del hombre, sino también que vincular la ética a la teología natural, y admitir la insuficiencia de la vida moral natural en orden a la consecución de la beatitud, ya que ésta es de carácter sobrenatural y no puede ser conseguida por medios puramente humanos. Sería fácil multiplicar los ejemplos de esa incidencia de la teología en la filosofía; pero sobre lo que ahora quiero llamar la atención es sobre el hecho de la tensión latente en ciertos puntos entre el cristianismo de santo Tomás y su aristotelismo.

3.Tensiones latentes en la síntesis tomista.

Si se considera la filosofía de Aristóteles como un sistema completo, no puede por menos de darse una cierta tensión cuando se intenta combinarla con una religión sobrenatural. Para el filósofo aristotélico, lo que realmente importa es lo universal y la totalidad, no el individuo como tal: su punto de vista es el propio de lo que podría llamarse un fisicista, y, en parte, el de un artista. Los individuos existen para el bien de la especie; es la especie lo que persiste a través de la sucesión de los individuos; el ser humano individual alcanza su beatitud en esta vida, o no la alcanza en modo alguno; el universo no es un escenario para el hombre, subordinado al hombre, sino que el hombre es un elemento, una parte, del universo; contemplar los cuerpos celestes es verdaderamente algo más digno que contemplar al hombre. Para el cristiano, por el contrario, el ser humano individual tiene una vocación sobrenatural, y esa vocación no es una vocación terrenal, ni la beatitud última puede alcanzarse en esta vida o por los esfuerzos naturales del hombre; el individuo se encuentra en una relación personal con Dios, y, por mucho que pueda acentuarse el aspecto corporativo del cristianismo, sigue siendo verdadero que cada persona humana tiene un valor último mayor que el de todo el universo material, el cual existe para el hombre, aunque tanto el hombre como el universo material existen últimamente para Dios. Se puede, sin duda, adoptar legítimamente un punto de vista desde el cual se vea al hombre como un miembro del universo, puesto que el hombre es un miembro del universo, arraigado en el universo material a través de su cuerpo, y si se adopta, como santo Tomás la adoptó, la psicología aristotélica, la doctrina de que el alma es por naturaleza la forma del cuerpo, individualizada por el cuerpo y dependiente de éste para conocer, se subraya todo lo posible el puesto del hombre como un miembro del cosmos. Desde ese punto de vista es desde el que uno se ve conducido, por ejemplo, a ver los defectos físicos y el sufrimiento físico, la muerte y la corrupción del individuo, como contribuciones al bien y a la armonía del universo, como las sombras que ponen de relieve la luz del cuadro total. Es también desde ese punto de vista desde el que santo Tomás habla de la parte como existiendo en razón del todo, como el miembro de un organismo, utilizando la analogía naturalista de Aristóteles. Como hemos admitido, en ese punto de vista hay verdad, y así ha podido dársele el debido énfasis, como un correctivo al falso individualismo o al antropoeentrismo: el universo creado existe para la gloria de Dios, y el hombre es una parte del universo. Indudablemente; pero hay también otro punto de vista. El hombre existe para la gloria de Dios, y el universo material existe para el hombre; no es la cantidad, sino la cualidad, lo que verdaderamente importa; el hombre es pequeño desde el punto de vista de la cantidad, pero cualitativamente todos los cuerpos celestes juntos palidecen hasta la insignificancia al lado de una sola persona humana; además, el «hombre», que existe para la gloria de Dios, no es simplemente la especie humana, sino una sociedad de personas inmortales, cada una de las cuales tiene una vocación sobrenatural. Contemplar al hombre es mucho más digno que contemplar las estrellas; la historia humana es más importante que la astronomía; los sufrimientos de

los seres humanos no pueden explicarse de un modo simplemente «artístico». No sugiero que ambos puntos de vista no puedan ser combinados, como santo Tomás intentó combinarlos; pero sugiero que su combinación lleva consigo una cierta tensión, y que esa tensión se da en la síntesis tomista.

Como, históricamente hablando, el aristotelismo era un sistema «cerrado», en el sentido de que Aristóteles no tuvo ni pudo tener en cuenta el orden sobrenatural, y como era un producto de la sola razón, sin la ayuda de la revelación, es natural que pusiera de manifiesto ante los medievales las posibilidades de la razón natural: era el mayor logro intelectual que conocían. Eso significó que cualquier teólogo que aceptase y utilizase la filosofía aristotélica como lo hizo santo Tomás, se veía obligado a reconocer la autonomía teorética de la filosofía, aunque reconociese también a la teología como norma y criterio extrínsecos. Mientras se tratara de teólogos, el equilibrio entre teología y filosofía era, desde luego, conservado; pero cuando se trataba de pensadores que no eran primordialmente teólogos, la carta concedida a la filosofía tendía a convertirse en una declaración de independencia. Mirando retrospectivamente desde nuestros días, y teniendo presentes las inclinaciones humanas, los caracteres, temperamentos y tendencias intelectuales, podemos ver que la aceptación de un gran sistema de filosofía, del que se sabía que había sido pensado sin la ayuda de la revelación, tenía que llevar más pronto o más tarde, casi con certeza, a que la filosofía hiciese su propio camino con independencia de la teología. En ese sentido (y el juicio no es valorativo, sino histórico), la síntesis lograda por santo Tomás fue intrínsecamente precaria. La entrada en escena del Aristóteles completo representaba casi con certeza, a la larga, la emergencia de una filosofía independiente, que empezaría por afirmarse sobre sus propios pies, sin dejar de querer mantener la paz con la teología (a veces, sinceramente; otras veces, quizás, insinceramente), y acabaría por tratar de suplantar a la teología y absorber el contenido de ésta. A comienzos de la era cristiana encontramos a los teólogos utilizando este o aquel elemento de la filosofía griega, para que les ayudara en la enunciación de los datos de la revelación, y ese proceso continuó durante las etapas del desarrollo de la escolástica medieval; pero la aparición de un sistema de filosofía hecho y derecho, aunque constituyese un favor inestimable para la creación de la síntesis tomista, difícilmente podía dejar de ser, a la larga, un desafío. No es mi intención poner en duda la utilidad de la filosofía aristotélica para la creación de una síntesis filosófica y teológica cristiana, ni empequeñecer en ningún sentido los logros de santo Tomás de Aquino; lo que pretendo es indicar que, cuando el pensamiento filosófico hubiese llegado a madurar y a ganarse una cierta autonomía, no podía esperarse que se contentara indefinidamente con permanecer sentado en el hogar paterno, como el hijo mayor en la parábola del hijo pródigo. Históricamente hablando, el bautismo administrado por santo Tomás de Aquino a la filosofía, en la persona de Aristóteles, no podía detener el desarrollo de la filosofía, y, en ese sentido, la síntesis tomista contenía una tensión latente.

4.Oposición a las «.novedades» tomistas.

Volvámonos, para terminar, y con la brevedad necesaria, a la oposición provocada por la adopción tomista de Aristóteles. Esa oposición debe ser considerada sobre el fondo de la alarma causada por el averroísmo, es decir, por la interpretación averroísta de Aristóteles, que consideraremos en el capítulo siguiente. Los averroistas eran acusados, y, ciertamente, con justicia, de preferir la autoridad de un filósofo pagano a la de san Agustín y de los Sancti en general, y de poner en peligro la integridad de la revelación; y algunos tradicionalistas celosos consideraron que Tomás de Aquino estaba cometiendo la traición de dejar paso al enemigo. En consecuencia, hicieron todo lo posible por incluir al tomismo en las condenas contra el averroísmo. El conjunto de esa historia sirve para recordarnos que santo Tomás fue en su tiempo un innovador, que abría nuevos caminos; es conveniente recordarlo en nuestros días, cuando el tomismo representa la tradición, la solidez y seguridad teológicas. Algunos de los puntos en los que santo Tomás fue más acerbamente atacado por los tradicionalistas irritables de su tiempo pueden no parecemos hoy particularmente alarmantes; pero las razones por las que se desencadenó el ataque fueron en gran parte de carácter teológico, y está claro que el aristotelismo tomista, durante algún tiempo, fue considerado «peligroso», y el hombre que ahora se nos aparece como el pilar de la ortodoxia fue considerado, por los tradicionalistas irritables al menos, como un sembrador de novedades. Ni siquiera se redujeron los atacantes a personas ajenas a la orden religiosa del aquinatense; éste hubo también de sufrir la hostilidad de los mismos dominicos, y sólo gradualmente llegó el tomismo a ser la filosofía oficial de la orden de los dominicos.

Uno de los principales puntos atacados fue la teoría tomista de la unicidad de la forma substancial. Dicha teoría fue combatida en un debate en París, ante el obispo, hacia el año 1270, y dominicos y franciscanos, especialmente el franciscano Peckham, acusaron a santo Tomás de mantener una opinión que era contraria a las enseñanzas de los santos, particularmente a las de Agustín y Anselmo. Peckham y el dominico Robert Kilwardby sostuvieron vigorosamente ese punto de vista en sus cartas, basando principalmente sus quejas en que la doctrina tomista no permitía explicar cómo el cuerpo muerto de Cristo era el mismo que su cuerpo viviente, puesto que, según santo Tomás, hay solamente una forma substancial en la substancia humana, y esa forma, el alma, se separa del cuerpo en el momento de la muerte, para dejar paso a otras formas aducidas de la potencialidad de la materia. Santo Tomás mantenía indudablemente que el cuerpo muerto de un hombre no es precisamente lo mismo que el cuerpo viviente, sino que sólo es el mismo *secundum quid*[812] y Peckham y sus amigos consideraban que esa teoría era fatal a la veneración de las reliquias y cuerpos de los santos. Santo Tomás mantenía, sin embargo, que el cuerpo muerto de Cristo permaneció unido a la divinidad, de modo que, incluso en la tumba,

estuvo unido al Verbo divino y era digno de adoración. La doctrina de la pasividad de la materia y la de la simplicidad de los ángeles estuvieron también entre las opiniones nuevas que debían ser desaprobadas.

El 7 de marzo de 1277, Esteban Tempier, obispo de París, condenó doscientas diecinueve proposiciones, y amenazó con la excomunión a cualquiera que las mantuviese. Aquella condena se dirigía principalmente contra los averroístas, contra Siger de Brabante y Boecio de Dacia en particular, pero cierto número de proposiciones eran comunes a Siger de Brabante y a santo Tomás, de modo que el tomismo se vio afectado por la decisión del obispo. Así, las teorías de la unicidad necesaria del mundo, de la materia como principio de individuación, de la individualización de los ángeles y su relación con el universo, fueron condenadas, aunque la de la unicidad de la forma substancial no aparece en la condenación, y al parecer no fue nunca formalmente condenada en París, aparte de las censuras que se le hicieron en debates y disputaciones escolásticas.

La condenación de París fue seguida, el 18 de marzo de 1277, por otra condena en Oxford, inspirada por Robert Kilwardby, de la orden de predicadores, arzobispo de Canterbury, en la que figuraban, entre otras proposiciones, las de la unicidad de la forma substancial y de la pasividad de la materia. Kilwardby observó en una carta que prohibía las proposiciones como peligrosas, sin condenarlas como heréticas, y en realidad no parece que fuera excesivamente optimista en cuanto a los probables resultados de su prohibición, pues ofreció una indulgencia de cuarenta días a cualquiera que se abstuviera de proponer las ideas ofensivas. La condena hecha por Kilwardby fue repetida por su sucesor en el arzobispado de Canterbury, el franciscano Peckham, el 29 de octubre de 1284, aunque por aquel tiempo el tomismo había sido oficialmente aprobado en la orden de predicadores. No obstante, Peckham prohibió de nuevo las proposiciones innovadoras el 30 de abril de 1286, y las declaró heréticas.

Mientras tanto, el tomismo había ido aumentando su popularidad entre los dominicos, como no podía por menos de esperarse al tratarse de un logro tan espléndido conseguido por un miembro de la orden. En el año 1278 el capítulo de los dominicos en Milán, y en 1279 el capítulo de París, dieron pasos para contrarrestar la actitud hostil que era evidente entre los dominicos de Oxford; el capítulo de París prohibió las condenas del tomismo, aunque no llegó a disponer la aceptación de éste. En 1286, otro capítulo de París declaró que los profesores que mostrasen hostilidad al tomismo serían separados de sus puestos, aunque hasta el siglo XIV no se hizo obligatoria para los miembros de la orden la aceptación del tomismo. La creciente popularidad del tomismo en las dos últimas décadas del siglo XIII condujo naturalmente a la publicación, por parte de autores dominicos, de réplicas a los ataques que le habían sido dirigidos. Así, el Correctorium Fratris Thomas, publicado por el franciscano Guillermo de la Mare, provocó una serie de Correcciones de la Corrección, como el Apologeticum veritatis super corruptorium (como los tomistas

llamaban al Correctorium,), publicado por Ramberto de Bolonia, a finales del siglo, al que replicaron a su vez los franciscanos. Estos, en su capítulo general de Asís, en 1279, prohibieron la aceptación de las proposiciones condenadas en París en 1277, y en 1282 el capítulo general de Estrasburgo ordenó que aquellos que utilizasen la Summa Theologica de Tomás de Aquino no lo hiciesen sin consultar el Correctorium de Guillermo de la Mare. Sin embargo, los ataques de los franciscanos y otros disminuyeron de modo natural después de la canonización de santo Tomás, el 18 de julio de 1323, y, en 1325, el entonces obispo de París, retiró las censuras parisienses. En Oxford no parece que hubiera ninguna retirada formal de ese tipo, pero los sucesores de Peckham no confirmaron ni repitieron las censuras de éste, y la batalla fue acabando gradualmente. A comienzos del siglo XIV, Thomas de Sutton habla del aquinatense como «Doctor común, según el testimonio de todos» (in ore omnium communis doctor dicitur).

El tomismo se afirmó en la estimación de los pensadores cristianos debido a lo completo de su síntesis, a su lucidez y a su profundidad. Era una síntesis razonada de la filosofía y la teología, que enlazaba con el pasado y se incorporaba a éste, a la vez que utilizaba el mayor sistema puramente filosófico del mundo antiguo. Pero aunque las suspicacias y la hostilidad que el tomismo, o ciertos aspectos suyos, suscitaron al principio estaban destinadas a morir de muerte natural en vista de los innegables méritos del sistema, no debe suponerse que alcanzase durante la Edad Media la posición oficial en la vida intelectual de la Iglesia que ha ocupado desde la encíclica Aeterni Patris del papa León XIII. Las Sentencias de Pedro Lombardo, por ejemplo, continuaron siendo comentadas durante muchísimos años, y en la época de la Reforma existían en las universidades cátedras para la exposición de las doctrinas de santo Tomás, Duns Scoto y Gil de Roma, y también de nominalistas cono Guillermo de Ockham y Gabriel Biel. En realidad, la regla era la diversidad, y aunque el tomismo llegase a ser, en fecha temprana, el sistema oficial de la orden de predicadores, transcurrieron muchos siglos antes de que fuese el sistema oficial de la Iglesia. (No pretendo dar a entender que, ni aun después de la Aeterni Patris, el tomismo, en el sentido en que se distingue del escotismo, por ejemplo, se haya impuesto a todas las órdenes religiosas y a todos los institutos eclesiásticos de altos estudios; pero el tomismo ha sido ciertamente propuesto como norma de la que el filósofo católico solamente debe disentir por razones que le parezcan inexcusables, y, aun entonces, sólo con la debida consideración. La posición singular ahora concedida al tomismo debe verse a la luz de las circunstancias históricas de los tiempos recientes; esas circunstancias no eran las que prevalecían en la Edad Media.)

CAPÍTULO XLII
EL AVERROÍSMO LATINO: SIGER DE BRABANTE

1.Principales doctrinas de los «averroistas latinos».

El término «averroísmo latino» se ha hecho tan común que es difícil no hacer uso de él, pero debe reconocerse que el movimiento caracterizado por ese nombre era de un aristotelismo integral y radical. El verdadero patrón del movimiento era Aristóteles, no Averroes, aunque este último era considerado, ciertamente, como el comentador par excellence, y era seguido en su interpretación monopsiquista de Aristóteles. La doctrina de que el entendimiento pasivo, lo mismo que el entendimiento activo, es uno y el mismo en todos los hombres, y que solamente ese intelecto único sobrevive a la muerte, de modo que la inmortalidad personal individual queda excluida, fue considerada en el siglo XIII como el dogma característico de los aristotélicos radicales, y como esa doctrina era apoyada por la interpretación averroísta de Aristóteles, sus defensores llegaron a ser conocidos como «los averroistas». No veo por qué habría que desaprobar el uso de ese término, siempre que quede bien entendido que los «averroistas» se veían a sí mismos como aristotélicos más bien que como averroistas. Al parecer, éstos pertenecieron a la Facultad de Artes de París, y llevaron su adhesión a Aristóteles, según la interpretación de Averroes, lo bastante lejos para enseñar doctrinas filosóficas que eran incompatibles con el dogma cristiano. El punto más destacado de su doctrina, y el que atrajo la mayor atención, era la teoría de que hay solamente un alma racional para todos los hombres. Adoptando la interpretación dada por Averroes de la oscura y ambigua enseñanza de Aristóteles en esa materia, mantenían que no solamente el entendimiento activo, sino también el entendimiento pasivo, es uno y el mismo en todos los hombres. La consecuencia lógica de esa posición es la negación de la inmortalidad personal y de las sanciones en la vida futura. Otra de sus doctrinas heterodoxas, y que, dicho sea incidentalmente, era indudablemente aristotélica, era la de la eternidad del mundo. En ese punto es importante notar la diferencia entre los averroistas y santo Tomás. Mientras que para santo Tomás no se había probado la imposibilidad de la eternidad del mundo (creado), aunque ciertamente tampoco había sido probada su verdad (y de hecho sabemos, por la revelación, que el mundo no ha sido creado desde la eternidad), los averroistas sostenían que la eternidad del mundo,

la eternidad del cambio y del movimiento, pueden ser filosóficamente demostradas. Parece, también, que algunos de ellos, siguiendo a Aristóteles, negaban la providencia divina y seguían a Averroes en la afirmación del determinismo. Así pues, es fácil entender por qué los teólogos atacaron a los averroistas, o, como san Buenaventura, atacando al mismo Aristóteles, o, como santo Tomás, argumentando no solamente que la posición averroísta era intrínsecamente falsa, sino también que no representaba el verdadero pensamiento, o, al menos, inequívocas enseñanzas de Aristóteles.

Los averroistas o aristotélicos radicales se veían, pues, forzados a reconciliar sus doctrinas filosóficas con los dogmas teológicos, a menos que estuviesen dispuestos (y no lo estaban) a negar simplemente estos últimos. En otras palabras, estaban obligados a ofrecer alguna teoría de las relaciones entre la razón y la fe que les permitiese afirmar con Aristóteles que hay solamente un alma racional para todos los hombres, y, al mismo tiempo, afirmar, con la Iglesia, que cada hombre tiene su propia alma racional individual. Se ha dicho a veces que para realizar aquella reconciliación recurrieron a la teoría de la doble verdad, manteniendo que una cosa puede ser verdadera en filosofía, es decir, según la razón, y sin embargo su opuesta puede ser verdadera en teología, es decir, según la fe; y realmente Siger de Brabante habla de esa manera al dar a entender que ciertas proposiciones de Aristóteles y de Averroes son irrefutables, aunque las proposiciones opuestas sean verdaderas según la fe. Puede demostrarse racionalmente que no hay más que un alma intelectiva para todos los hombres, aunque la fe nos asegura que hay un alma intelectiva para cada cuerpo humano. Considerada desde un punto de vista lógico, esa posición parece conducir a la negación de la filosofía o a la de la teología, a rechazar la razón o a rechazar la fe; pero parece que los averroístas pretendieron que, en el orden natural, que es aquel del que el filósofo se ocupa, el alma intelectiva debería ser única para todos los hombres, pero que Dios ha multiplicado milagrosamente el alma intelectiva. El filósofo se vale de su razón natural, y su razón natural le dice que el alma intelectiva es única para todos los hombres, en tanto que el teólogo, que se ocupa del orden sobrenatural y expone la revelación divina, nos asegura que Dios ha multiplicado milagrosamente aquello que por naturaleza no podía ser multiplicado. En ese sentido, lo que es verdadero en filosofía es falso en teología, y viceversa. Esa línea de defensa del averroísmo no atraía naturalmente a los teólogos, que no estaban nada dispuestos a admitir que Dios interviniese para conseguir milagrosamente lo que racionalmente era imposible. Ni sentían tampoco grandes simpatías por otra línea de defensa a la que a veces acudían también los averroístas, a saber, la de que ellos se limitaban a informar sobre la doctrina de Aristóteles. Según un sermón de la época, tal vez de san Buenaventura, «hay algunos estudiantes de filosofía que dicen ciertas cosas que no son verdaderas según la fe; y cuando se les dice que algo es contrario a la fe, replican que Aristóteles lo dijo, pero que ellos mismos no lo afirman, sino que simplemente informan de las palabras de Aristóteles». Esa defensa fue considerada por los

teólogos como un mero subterfugio, y con razón, dada la actitud de los averroístas hacia Aristóteles.

2.Siger de Brabante.

El más destacado de los averroístas o aristotélicos radicales fue Siger de Brabante, que había nacido hacia el año 1235 y fue profesor de la Facultad de Artes de París. En 1270, Siger fue condenado por sus doctrinas averroístas, y parece que no solamente se defendió alegando que él se limitaba a informar sobre Aristóteles y no intentaba afirmar lo que fuera incompatible con la fe, sino que también modificó algo su posición. Se ha sugerido que los escritos de santo Tomás le permitieron liberarse de su averroísmo, pero no hay pruebas claras de que lo abandonara definitivamente. Caso de que lo hubiera hecho, sería difícil explicar por qué se vio comprendido en la condenación de 1277, y por qué en aquel año el inquisidor de Francia, Simón du Val, le ordenó que se presentase ante su tribunal. En cualquier caso, la cuestión de los cambios en las opiniones de Siger de Brabante no puede ser zanjada con certeza hasta que se haya establecido la cronología de sus obras. Las obras descubiertas son el *De Anima intellectiva*, el *De Aeternitate mundi*, el *De neeessitate et eontingentia eausarum*, *el Compendium de generatione et corruptione*, algunas *Quaestiones Naturales*, algunas *Quaestiones morales*, algunas *Quaestiones logicales*, *Quaestiones in Metaphysicam*, *Quaestiones in Physicam*, *Quaestiones* in libros III *De Anima*, seis *Impossibilia*, y fragmentos del *De intellectu* y del *Liber de felicítate*. Parece que el *De intellectu* era una réplica al *De unitate intellectus contra averroistas*, de santo Tomás, y que, en esa réplica, Siger mantenía que el entendimiento activo es Dios, y que la beatitud del hombre sobre la tierra consiste en la unión con el entendimiento activo. Que Siger fuese o no monopsiquista en aquella época depende, sin embargo, de lo que pensase acerca de la unicidad o multiplicación del entendimiento pasivo: de la identificación del entendimiento activo con Dios no puede concluirse, sin más ni más, que fuese monopsiquista en el sentido averroísta. Si Siger apeló a la Inquisición de Roma, es posible que sintiese que había sido injustamente acusado de heterodoxia. Siger murió en Orvieto, hacia el año 1282, asesinado por su secretario loco.

Mencionar a Siger de Brabante simplemente en conexión con la controversia del averroísmo es dar una visión parcial de su pensamiento, puesto que lo que él expuso fue un sistema, y no solamente puntos aislados en los que siguiese a Averroes. Pero su sistema, aunque verdaderamente aristotélico en la pretensión de su autor, difería

mucho, en aspectos importantes, de la filosofía del Aristóteles histórico, y no podía por menos de ser así dado su averroísmo. Por ejemplo, si bien Aristóteles consideraba a Dios como primer motor, en el sentido de causa final última, no en el sentido de primera causa eficiente, Siger siguió a Averroes en hacer a Dios primera causa creadora. Dios opera, sin embargo, de un modo mediato, a través de causas intermedias, las inteligencias sucesivamente emanadas, y en ese aspecto Siger siguió a Avicena más bien que a Averroes, de modo que, como ha advertido Van Steenberghen, la filosofía de Siger de Brabante no puede ser llamada con estricta exactitud un averroísmo radical. Ni tampoco puede ser llamada con exactitud un aristotelismo radical, si en lo que se piensa es en el Aristóteles histórico, por más que el término sea bastante conveniente si en lo que se piensa es en las intenciones del propio Siger. Acerca de la cuestión de la eternidad de la creación, Siger sigue a «Aristóteles», pero ello a causa de que en ese punto los filósofos árabes siguieron a «Aristóteles», y no por lo que el propio Aristóteles dijese sobre el tema, ya que el estagirita no consideró en absoluto la creación. Del mismo modo, la noción de Siger de que todos los acontecimientos terrestres están determinados por los movimientos de los cuerpos celestes, huele a filosofía islámica. Igualmente, aunque sea de origen aristotélico la idea de que ninguna especie puede haber tenido un comienzo, de modo que no puede haber habido un primer hombre, en cambio no se encuentra en Aristóteles la idea del eterno retorno de procesos cíclicos de acontecimientos determinados.

En cuanto a las más notorias tesis averroistas del monopsiquismo y de la eternidad del mundo, parece ser que Siger de Brabante se retractó de sus opiniones heterodoxas. Así por ejemplo, al comentar el De Anima, no solamente admite que el monopsiquismo de Averroes no es verdadero, sino que admite el peso de las objeciones presentadas por santo Tomás y otros. Así, Siger admite que es imposible que dos actos individuales diferentes, en dos seres humanos diferentes, procedan simultáneamente de un principio o facultad intelectiva que sea numéricamente una. Del mismo modo, en sus Cuestiones sobre la Física concede que el movimiento no es eterno y que tuvo un comienzo, si bien ese comienzo no puede ser racionalmente demostrado. No obstante, como ya hemos advertido, es difícil poner en claro con certeza si ese aparente cambio de posición suponía un auténtico cambio de opinión, o si era más bien una actitud prudente adoptada en vista de la condena de 1270.

3.Dante y Siger de Brabante.

El hecho de que el Dante no solamente coloca a Siger de Brabante en el Paraíso, sino que pone las alabanzas del mismo en labios de santo Tomás de Aquino, su adversario, es difícil de explicar. Mandonnet, que creía, por una parte, que Siger de Brabante era un verdadero averroísta, y, por otra, que el Dante era antiaverroísta, se vio obligado a sugerir que el poeta probablemente desconocía las doctrinas de Siger. Pero, como ha puesto de relieve Gilson, el Dante sitúa también en el Paraíso, junto a san Buenaventura a Joaquín de Fiore, cuyas doctrinas fueron rechazadas tanto por san Buenaventura como por santo Tomás, y es extraordinariamente poco probable que el Dante no supiera lo que hacía, tanto en el caso de Joaquín de Fiore como en el de Siger. El propio Gilson ha sugerido que Siger de Brabante, tal como aparece en la Divina Comedia, es más un símbolo que el verdadero Siger de Brabante de la historia. Santo Tomás simboliza la teología especulativa, san Bernardo la teología mística, y mientras Aristóteles representa, en el Limbo, a la filosofía, Siger de Brabante, que era cristiano, la representa en el Paraíso. Así pues, cuando el Dante hace que santo Tomás cante las alabanzas de Siger de Brabante, no intenta hacer que el Tomás histórico alabe al Siger histórico, sino más bien que la teología especulativa cumplimente a la filosofía. (Gilson explica de una manera análoga la alabanza de Joaquín puesta en boca de san Buenaventura en la Divina Comedia.)

La explicación del problema por el señor Gilson me parece razonable. Hay, sin embargo, otras posibilidades. Bruno Nardi argumentó (y fue seguido en ello por Miguel Asín) que la explicación del problema se encuentra en el hecho de que Dante no era un tomista puro, sino que hizo suyas doctrinas no solamente de otras fuentes escolásticas, sino también de filósofos musulmanes, especialmente de Averroes, al que admiraba particularmente. Como el Dante no podía colocar en el Paraíso a Avicena y Averroes, les dio entrada en el Limbo, mientras que a Mahoma le puso en el Infierno; pero a Siger, como era cristiano, le situó en el Paraíso. El Dante habría obrado, pues, deliberadamente, para mostrar su aprecio de la devoción de Siger de Brabante a la filosofía islámica.

Aunque sea verdad lo que Bruno Nardi dice de las fuentes filosóficas del Dante, me parece que su explicación puede combinarse perfectamente con la de Gilson. Si el Dante admiraba a los filósofos islámicos, y había sido influido por ellos, eso explicaría por qué puso a Siger de Brabante en el Paraíso; pero ¿explicaría también por qué puso las alabanzas de Siger en labios de santo Tomás? Si el Dante sabía que Siger había sido averroísta, sabía también indudablemente que santo Tomás había sido antiaverroísta. ¿No podría ser, como sugiere Gilson, que el Dante hiciese de santo Tomás el símbolo de la teología especulativa, y de Siger, el averroísta, el símbolo de la filosofía, precisamente porque Siger fue un miembro de la Facultad de Artes, y no un teólogo? En tal caso, como dice Gilson, la alabanza de Siger por santo Tomás de Aquino representaría simplemente un tributo de la teología a la filosofía.

La cuestión se ha complicado con la pretensión de Van Steenberghen de que Siger de Brabante abandonó el averroísmo en la medida en que éste estaba en conflicto con

la teología, y se aproximó a la posición de santo Tomás. Si eso es verdad, y si el Dante tenía conocimiento de que Siger había cambiado de opinión, la dificultad de explicar cómo podía santo Tomás cantar las alabanzas de Siger disminuiría, sin duda, grandemente. En otras palabras, para lograr una adecuada explicación del hecho de que el poeta no solamente situara en el Cielo a Siger de Brabante, sino que hiciese

además que le alabase su adversario santo Tomás, hay que conseguir antes una idea adecuada y exacta no solamente de las simpatías filosóficas del Dante, sino también de la evolución de las opiniones de Siger.[813]

4.Oposición al averroísmo: condenas.

Hemos visto que la filosofía de santo Tomás suscitó una considerable oposición de parte de otros filósofos escolásticos; pero aunque se hiciese un intento por incluir a santo Tomás en la condenación del aristotelismo averroísta, no deja de ser verdad que la controversia a propósito de doctrinas tomistas tales como la de la unicidad de la forma substancial, fue una controversia doméstica, fácil de distinguir de la controversia del averroísmo propiamente dicha, en la cual los teólogos en general, incluido santo Tomás, formaron un frente único contra los filósofos heterodoxos. Así, los franciscanos, desde Alejandro de Hales y san Buenaventura hasta Duns Scoto, fueron unánimes con dominicos como san Alberto Magno y santo Tomás, con agustinos como Gil de Roma y con miembros del clero secular como Enrique de Gante, opuestos todos a lo que consideraban un movimiento peligroso. Desde el punto de vista filosófico, el rasgo más importante de aquella oposición fue, sin duda, la refutación crítica de las teorías nocivas, y, en ese aspecto, deben mencionarse el De unitate intellectus contra Averroem (1256), de san Alberto Magno; el De unitate intellectus contra averroistas (1270), de santo Tomás; el De purificatione intellectus possibilis contra Averroem y el Errores philosophorum (que enumera los errores de Aristóteles y de los filósofos musulmanes, pero no trata de Siger de Brabante), de Gil de Roma; y el Liber contra errores Boetii et Segerii (1298), el Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois, la Disputado Raymundi et Averroistae y los Sermones contra Averroistas, de Raimundo Lulio.

Los teólogos no se contentaron, desde luego, con escribir y predicar contra los averroistas; se empeñaron también en conseguir su condenación oficial por la autoridad eclesiástica. Eso era perfectamente natural, como puede verse si se considera la ruptura, en puntos importantes, entre la filosofía averroísta y la fe, y

también si se consideran las posibles consecuencias teóricas y prácticas de teorías como el monopsiquismo y el determinismo. En consecuencia, en 1270, el obispo de París, Esteban Tempier, condenó las doctrinas del monopsiquismo, la negación de la inmortalidad personal, el determinismo, la eternidad del mundo y la negación de la providencia divina. No obstante, a pesar de dicha condenación, los averroistas continuaron enseñando en secreto («en rincones y ante muchachos», según expresión de santo Tomás), aunque en 1272 se prohibió a los profesores de la Facultad de Artes que tratasen de temas teológicos, y, en 1276, se prohibió la enseñanza secreta en la universidad. Eso condujo a una nueva condenación, el 7 de marzo de 1277, cuando el obispo de París condenó 219 proposiciones y excomulgó a todo el que persistiera en mantenerlas. La condenación iba dirigida principalmente contra las enseñanzas de Siger de Brabante y de Boecio de Dacia, e incluía el subterfugio de la «doble verdad». Boecio de Dacia, que era un contemporáneo de Siger de Brabante, sostenía la idea intelectu alista de beatitud expuesta por Aristóteles, afirmando que solamente los filósofos pueden alcanzar la verdadera felicidad, mientras que los no-filósofos pecan contra el orden natural. Las proposiciones condenadas, que «no hay otro estado excelente que el consagrarse a la filosofía», y que «los sabios del mundo son únicamente los filósofos», parecen haber sido tomadas de las enseñanzas de Boecio de Dacia, o resumidas. Boecio, como profesor de la Facultad de Artes, omitía toda mención del orden sobrenatural, y trataba la concepción aristotélica de beatitud como adecuada, al menos desde el punto de vista de la razón.

CAPÍTULO XLIII
PENSADORES FRANCISCANOS

1.Roger Bacon, vida y obras.

Uno de los pensadores medievales más interesantes es Roger Bacon (nacido hacia 1212 y muerto después de 1292), llamado Doctor Mirabilis. Sería interesante aunque no fuese más que por su interés y respeto por la ciencia experimental y la aplicación de las matemáticas a la ciencia; pero lo que le hace considerablemente más interesante es que sus intereses científicos se combinaron con un vivo interés por la filosofía propiamente dicha, y que uno y otro interés se combinaron con el énfasis típicamente franciscano en el misticismo. Elementos tradicionales se fundieron así con una perspectiva científica que era realmente extraña a la mentalidad de la mayoría de los teólogos y filósofos contemporáneos[814]. Además, Roger Bacon, impulsivo, algo intolerante y acalorado, convencido de la verdad y el valor de sus propias opiniones y del oscurantismo de muchos de los pensadores punteros de su tiempo, particularmente de los de París, resulta interesante no solamente como filósofo, sino también como hombre. Fue, en cierto modo, el ave de las tempestades, la persona pendenciera de su Orden, pero, al mismo tiempo, una de las glorias de ésta, y una de las figuras destacadas de la filosofía británica. Si se estableciese una comparación entre Roger Bacon y Francis Bacon (1561-1626), el resultado no daría ni mucho menos una ventaja incondicionada para el segundo. Como observó el profesor Adamson, «es probable que con toda justicia, cuando hablemos de reforma baconiana de la ciencia, debamos referirnos al olvidado monje del siglo XIII más bien que al brillante y famoso canciller del siglo XVII»[815] y Bridges observa que aunque Francis Bacon fue «inmensamente superior como escritor, Roger Bacon tuvo una más sólida estima y una más fírme captación de esa combinación de lo deductivo y lo inductivo que caracteriza al descubridor científico».[816]

Nacido en Ilehester, Roger Bacon estudió en Oxford como discípulo de Adam Marsh y de Robert Grosseteste. Bacon tuvo por este último la más viva admiración, y nos dice que conocía la matemática y la perspectiva (óptica) y que pudo haberlo conocido todo; Grosseteste tenía también bastantes conocimientos de lenguas para entender a los hombres sabios de la antigüedad[817]. Desde Oxford, Bacon se trasladó a París, donde parece que enseñó durante algunos años. Por los profesores de París

manifiesta poco respeto. Así, de la *Summa* de Alejandro de Hales observa que pesaba más que un caballo, pero pone en duda su autenticidad[818], y censura a los teólogos por sus incursiones en la filosofía, por su ignorancia de las ciencias, y por la no merecida deferencia que concedían a Alejandro de Hales y a Alberto Magno[819]. La ignorancia de las ciencias y de las lenguas constituían sus principales cargos contra los pensadores de su tiempo, aunque también veía un defecto en la veneración en que se tenían las Sentencias de Pedro Lombardo, que, según dice Bacon, eran preferidas a la misma Biblia, y en la defectuosa exégesis de las Escrituras. En otras palabras, las críticas de Bacon (que muchas veces eran injustas, como en el caso de san Alberto Magno) manifiestan la doble característica de su pensamiento, la devoción a la ciencia unida a una actitud tradicional o conservadora ante la teología y la metafísica. Por lo que respecta a Aristóteles, Bacon era un admirador del Filósofo, pero detestaba lo que él consideraba malas y desorientadoras traducciones latinas de sus obras, y declaró que las habría quemado todas si le hubiera sido posible hacerlo.[820]

Pero aunque Bacon se sirviese poco de las grandes figuras de la universidad de París y comparase desfavorablemente a los pensadores parisienses con sus propios compatriotas, encontró en París al menos un hombre que ejercería una perdurable influencia sobre su pensamiento, Pierre de Maricourt, natural de Picardía y autor de una Epístola de magnete y de una Nova compositio Astrolabii particularis[821]. Según Roger Bacon[822], Pierre de Maricourt era el único hombre que podía ser merecidamente alabado por sus logros en la investigación científica. «Durante los tres años anteriores había estado trabajando en la producción de un espejo que produciría la combustión a distancia; un problema que los latinos nunca resolvieron ni intentaron, aunque se han escrito libros sobre el tema.» Pierre de Maricourt estimuló evidentemente la inclinación de Bacon a la ciencia experimental y se ganó su respeto al dirigir sus preguntas a la Naturaleza misma, en lugar de tratar de contestarlas a priori y sin recurrir al experimento.

Hacia el año 1250, Bacon entró en la orden franciscana, y enseñó en Oxford hasta 1257, cuando tuvo que abandonar la enseñanza pública por haber provocado las suspicacias o la hostilidad de sus superiores. Sin embargo, todavía se le permitía escribir, aunque no publicar sus obras. En junio de 1266 el papa Clemente IV, amigo de Bacon, dijo a éste que le enviase sus obras; pero el papa murió poco después, y no se sabe con certeza si los manuscritos llegaron a Roma ni, si es que llegaron, cómo fueron recibidos. En todo caso, Bacon tuvo complicaciones en 1277, al escribir el Speculum astronomiae para defender sus ideas sobre la astrología y criticar la condena de ésta por Esteban Tempier. El entonces general de los franciscanos, Jerónimo de Ascoli, llevó a Bacon ante un capítulo en París, bajo la sospecha de enseñar novedades, y el resultado fue la prisión de Bacon en 1278. Parece que éste permaneció en prisión hasta 1292, y que murió en ese año, o no mucho más tarde. Fue enterrado en Oxford, en la iglesia de los franciscanos.

La obra principal de Bacon fue el *Opus Maius*, que tal vez fue completada y

enviada al papa. El *Opus Minus* y el *Opus Tertium* vienen a ser resúmenes del material contenido en el Opus Maius, aunque hay también en ellos temas nuevos. Es en el *Opus Minus* donde Bacon, por ejemplo, trata de los siete pecados teologales. Cierto número de otras obras, como las *Quaestiones supra libros octo Physicorum Aristotelis* y las *Quaestiones supra libros Primae Philosophiae*, han sido publicadas en los catorce volúmenes de las *Opera haetenus* inédita Rogeri Baconi, de los que han aparecido hasta ahora dieciséis fascículos. Algunas de esas obras parecen haber sido escritas como partes de un proyectado Seriptum Principóle. Bacon escribió también un *Compendium Philosophiae*, un *Compendium studii Philosophiae* y un *Compendium studii Theologiae*.

2.Filosofía de Roger Bacon.

En la primera parte del Opus Maius, Bacon enumera cuatro causas principales de la ignorancia humana y del fracaso en la búsqueda de la verdad: la sujeción a una autoridad no merecida, la influencia de los hábitos, los prejuicios populares y el manifestar una sabiduría aparente para encubrir la propia ignorancia. Las tres primeras causas de error ya habían sido reconocidas por hombres como Aristóteles, Séneca, Averroes; pero la cuarta es la más peligrosa de todas, ya que hace que el hombre oculte su propia ignorancia al sostener como verdadera sabiduría los resultados del indebido respeto a una autoridad indigna de confianza, a los hábitos y a los prejuicios populares. Por ejemplo, tal cosa se considera verdadera porque la dijo Aristóteles; pero tal vez Avicena eorrigió a Aristóteles en ese punto, y Averroes a Avicena. Del mismo modo, porque los Padres de la Iglesia no llevaron a cabo estudios científicos se da por supuesto que esos estudios carecen de valor; pero las circunstancias de aquel tiempo eran enteramente diferentes, y lo que para los Padres pudo ser una excusa, no ha de ser necesariamente una excusa para nosotros. Los hombres no reconocen el valor del estudio de las matemáticas y de las lenguas, y menosprecian así tales estudios por prejuicio.

En la segunda parte, Bacon subraya el carácter dominante de la teología: toda verdad está contenida en las Escrituras. Pero para la elucidación de las Escrituras necesitamos la ayuda del derecho canónico y de la filosofía. La filosofía y el uso de la razón en general no pueden ser condenados, ya que la razón es de Dios. Dios es el entendimiento activo (así interpretó Bacon a san Agustín, apelando a Aristóteles y a Avicena), e ilumina la mente humana individual, concurriendo con ésta en su

actividad. La filosofía tiene como finalidad conducir al hombre al conocimiento y al servicio de Dios; la culminación de la filosofía es la filosofía moral. Las ciencias especulativas y morales de los paganos eran ciertamente inadecuadas, y sólo encontraron su necesario complemento en la teología cristiana y en la ética cristiana; pero no se debe condenar ni descuidar partícula alguna de la verdad. De hecho, dice Bacon, la filosofía no fue una invención pagana, sino que fue revelada a los Patriarcas. Más tarde, la revelación fue oscurecida por la depravación humana, pero los filósofos paganos ayudaron a redescubrirla, al menos en parte. El más grande de aquellos filósofos fue Aristóteles, y Avicena es su principal expositor. En cuanto a Averroes, fue un hombre de verdadera sabiduría, que mejoró en muchos puntos lo que sus predecesores habían dicho, aunque sus propias teorías están también necesitadas de corrección. En resumen, debemos utilizar la sabiduría pagana de una manera inteligente, sin rechazarla ni condenarla con ignorancia, pero también sin adherirnos servilmente a tal o cual pensador particular. Nuestra tarea consiste en llevar adelante y perfeccionar la obra de nuestros predecesores, sin olvidar que, aunque es función de la verdad conducir al hombre hacia Dios, no debemos considerar como faltos de valor aquellos estudios que, a primera vista, no están relacionados con la teología: toda verdad, de la clase que sea, conduce en último término a Dios.

Bacon consagra la tercera parte al tema del lenguaje, y subraya la importancia práctica del estudio científico de las lenguas. Sin un auténtico conocimiento del hebreo y del griego, las Escrituras no pueden ser adecuadamente interpretadas y traducidas, ni se pueden corregir los manuscritos cuando contienen errores; y también se necesitan buenas traducciones de los filósofos griegos y árabes. Pero para traducir se necesita algo más que unas nociones superficiales de la lengua, a no ser que uno se conforme con traducciones literales insuficientes.

En la cuarta parte, Bacon trata de las matemáticas, la «puerta y llave» de las demás ciencias. Las matemáticas fueron estudiadas por los patriarcas, y llegaron a conocimiento de los griegos por mediación de los caldeos y de los egipcios; pero entre los latinos han caído en el olvido. Sin embargo, la ciencia matemática es quasi innata, o al menos se aprende más fácil e inmediatamente y con menos dependencia de la experiencia que las otras ciencias, de modo que puede decirse que es presupuesta por las demás ciencias. La lógica y la gramática dependen en cierta medida de las matemáticas, y es obvio que sin matemáticas no puede hacerse progreso alguno en la astronomía; las matemáticas son útiles incluso a la teología. La astronomía matemática puede, por ejemplo, demostrar la insignificancia relativa de la tierra en comparación con los cielos, para no hablar de la utilidad de las matemáticas en la solución de problemas cronológicos de las Escrituras y para mostrar los errores del calendario juliano, un tema al que el papa haría bien en atender. Bacon pasa luego a hablar acerca de la luz, su propagación, reflexión y refracción, de los eclipses y mareas, de la forma esférica de la tierra, de la unicidad del universo, etc., y, a

continuación, procede a hablar de geografía y de astrología. La astrología parece sospechosa porque se cree que implica el determinismo, pero tal sospecha es injusta. La influencia y los movimientos de los cuerpos celestes afectan a los acontecimientos terrestres y humanos, e incluso producen disposiciones naturales en los seres humanos, pero no destruyen el libre albedrío; es de pura prudencia conseguir todo el conocimiento que podamos, y utilizarlo para fines buenos. Bacon aprueba el consejo de Aristóteles a Alejandro a propósito de ciertas tribus de comportamiento inconveniente: cambia su clima, es decir, cambia su lugar de habitación, y cambiarás su moral.

La óptica constituye el tema de la quinta parte, en la que Bacon trata de la estructura del ojo, los principios y condiciones de la visión, la reflexión, la refracción, y, finalmente, las aplicaciones prácticas de la ciencia de la óptica. Bacon sugiere que podrían elevarse espejos en lugares altos para que pudieran observarse los trazados y los movimientos de un campamento enemigo, y que, valiéndonos de la refracción, podríamos hacer que cosas pequeñas parecieran grandes y objetos distantes parecieran próximos. No hay pruebas de que Bacon inventase realmente el telescopio; pero concibió su posibilidad.

En la sexta parte, Bacon considera la ciencia experimental. El razonamiento puede guiar a la mente hasta una conclusión verdadera, pero sólo la confirmación de la experiencia excluye la duda. Esa es una de las razones por las que se utilizan en la geometría diagramas y figuras. Muchas creencias son refutadas por la experiencia. Pero la experiencia es de dos clases. En una clase de experiencia empleamos nuestros sentidos corporales, ayudados por instrumentos y por testimonios de testigos dignos de confianza; la otra clase está constituida por la experiencia de cosas espirituales, y necesita de la gracia. Este segundo tipo de experiencia progresa a través de diversas etapas, hasta los estados místicos extáticos. El primer tipo de experiencia puede utilizarse para prolongar la vida (mediante la mejora de la ciencia de la medicina y el descubrimiento de antídotos para los venenos), para inventar substancias explosivas, para transformar metales innobles en oro y para refinar el mismo oro, y para desengañar así a los paganos de sus creencias mágicas.

Finalmente, en la séptima parte del Opus maius, Bacon se ocupa de la filosofía moral, que está a un nivel más alto que la filología, las matemáticas y la ciencia experimental. Esas ciencias se relacionan a acciones de diversas clases, mientras que la filosofía moral se relaciona a las acciones por las que nos hacemos buenos o malos, e instruye al hombre en cuanto a sus relaciones con Dios, con sus prójimos y consigo mismo. Está, pues, íntimamente relacionada con la teología y participa de la dignidad de esta última. Sobre el supuesto de los «principios de la metafísica», que incluyen la revelación cristiana, Bacon trata de la moralidad cívica, y, después, con mayor extensión, de la moralidad personal, para lo que hace uso de los escritos de los filósofos griegos, romanos y musulmanes, particularmente de Séneca, el estoico romano. En conclusión, trata de los fundamentos de que disponemos para aceptar la

religión cristiana. La revelación es necesaria, y el cristiano acepta la fe basándose en la autoridad; pero al tratar con los no cristianos no podemos apelar simplemente a la autoridad, sino que debemos recurrir a la razón. Así, la filosofía puede probar la existencia de Dios, su unicidad y su infinitud; y la credibilidad de los escritores sagrados se establece sobre la base de su santidad personal, su sabiduría, la prueba de los milagros, su firme constancia en las persecuciones, la uniformidad de su fe, y su victoria a pesar de su humilde origen y su humilde condición temporal. Bacon finaliza con la doctrina de la incorporación del hombre a Cristo y su participación, a través de Cristo, en la vida divina. Et quid potest homo plus petere in hac vita? ¿Qué otra cosa puede buscar el hombre en esta vida?

Lo dicho habrá bastado para poner en claro el carácter doble de la filosofía de Bacon. Su énfasis en la relación de la filosofía a la teología, en la función de la filosofía en la conducción del hombre hacia Dios y en el aspecto práctico y moral de la filosofía, el lugar que en la suya concede al conocimiento interno de Dios y de las cosas espirituales y su culminación en el éxtasis, la íntima relación que establece entré la teología y la filosofía, su doctrina de Dios como entendimiento activo iluminante[823], su adopción de las teorías de las «rationes seminales» (por el desarrollo de las cuales la materia tiene una especie de apetición activa) y de la composición hilemórfica universal de las criaturas, y de la pluralidad de formas (desde la forma de corporeidad hasta la forma individualis), todo eso le caracteriza como adicto a la tradición agustiniana. A pesar de su respeto por Aristóteles, no es infrecuente que le interprete torcidamente e incluso que le atribuya doctrinas que ciertamente nunca sostuvo. Así, descubre en la filosofía de Aristóteles elementos de la revelación cristiana que no había realmente en aquélla; y aunque se refiere a santo Tomás, no parece haber sido influido por las posiciones tomistas ni haber sentido un especial interés por las mismas. Por el contrario, la amplitud de sus intereses y la fuerza de su insistencia en la ciencia experimental en general, en el desarrollo de la astronomía mediante la ayuda de las matemáticas, y en las aplicaciones prácticas de la ciencia, le caracterizan como un heraldo de los tiempos futuros. Por temperamento, Roger Bacon fue algo seguro de sí mismo, inclinado a la impaciencia y a las críticas y condenas a veces injustas; pero puso el dedo en muchos puntos débiles de la ciencia de su tiempo, así como de la moral y de la vida eclesiástica contemporáneas. Sus teorías científicas dependieron en buena medida de otros pensadores, como era perfectamente natural; pero tenía la conveniente agilidad intelectual para ver la posibilidad de su desarrollo y aplicación, y, como ya se ha observado, tuvo una vigorosa intuición del método científico, de la combinación de deducción e inducción, que poseyó más tarde Francis Bacon, el canciller de Inglaterra, cuya insistencia en el experimento y la observación y en las aplicaciones prácticas del conocimiento, ha sido descrita a veces como sin paralelo ni anticipación en los filósofos anteriores.

3.Mateo de Aquasparta.

Un agustiniano de tipo distinto fue Mateo de Aquasparta (1240-1302, aproximadamente), que estudió en París, enseñó en Bolonia y Roma, y llegó a ser general de la orden franciscana en 1288. Mateo, autor, entre otras obras, de un Comentario a las Sentencias, unas Quaestiones disputatae y unas Quaestiones quodlibetales, se adhirió en general a la posición de san Buenaventura, y vio a san Agustín como la gran fuente de la sabiduría. Así, aunque admitía que, para el hombre, las ideas de los objetos corpóreos solamente pueden formarse en dependencia de la experiencia sensible, se negaba a admitir que los objetos corpóreos pudieran afectar a algo más que el cuerpo. Es al alma misma a quien hay que atribuir la sensación como tal, según había mantenido san Agustín, si bien, desde luego, la sensación requiere que un órgano sensitivo sea afectado por un objeto sensible. Por otra parte, es el entendimiento activo el que transforma la species sensibilis y produce la idea en el entendimiento pasivo. Mateo apela explícitamente a san Agustín en esa materia[824]. Pero la actividad del alma sola no es suficiente para explicar el conocimiento: es necesaria la iluminación divina. ¿Qué es esa iluminación divina? Es el concurso inmediato de Dios con la operación del entendimiento humano, un concurso por mediación del cual el entendimiento es movido a conocer el objeto. Dios nos mueve a conocer el objeto cuya species sensibilis recibimos, y ese movimiento es la iluminación divina. El objeto se relaciona a su fundamento ejemplar eterno, la ratio aeterna o idea divina, y es la luz divina lo que nos capacita para discernir esa relación: las rationes aeternae ejercen un efecto regulador en nuestro entendimiento. Pero nosotros no discernimos la luz divina, no advertimos el concurso, ni son las ideas eternas objetos directamente percibidos; las conocemos más bien como los principios que mueven al entendimiento a conocer las esencias creadas, ut obiectum movens et in aliud ducens, no como obiectum in se ducens[825]. No hay, pues, dificultad alguna en ver cómo la luz divina opera en todos los hombres, buenos o malos, pues no es cuestión de una visión de las ideas divinas y de la esencia divina como tal, en sí mismas. Dios coopera en todas las actividades de las criaturas; pero la mente humana está hecha a imagen de Dios de un modo especial, y el concurso de Dios con la actividad de la mente puede llamarse con todo derecho «iluminación». En la misma Quaestio de cognitione de que ya se ha hecho mención, Mateo hace referencia a la doctrina tomista de que el entendimiento conoce la cosa singular per quandam reflexionem, por un cierto acto de reflexión[826], y la rechaza. Es difícil entender esa posición, dice, porque el conocimiento de la cosa singular per reflexionen! *ad phantasma* significa que el entendimiento conoce la cosa singular o en el fantasma o directamente en sí misma. Esta última suposición es excluida por santo Tomás, mientras que, por otra parte, el fantasma no es actualmente inteligible (*intelligibile actu*), sino que la *species intelligibilis* ha de ser abstraída. En oposición a

la opinión tomista, Mateo afirma que el entendimiento conoce las cosas singulares en sí mismas y directamente, por medio de species singulares. La intuición sensible aprehende el objeto como existente, y la intuición intelectual aprehende la esencia o quiddidad individual; pero si la mente no tuviese ante todo una intuición de la cosa singular, no podría abstraer la noción universal. La *species universalis* presupone, pues, la species singulares. Desde luego, la cosa singular no es inteligible si por inteligible se entiende deductivamente demostrable, puesto que la cosa singular es contingente y caduca; pero si por inteligible se entiende lo que puede ser aprehendido por el intelecto, en ese caso debe admitirse que la cosa singular es inteligible[827]. De otro modo no es posible explicar satisfactoriamente la abstracción y el fundamento real de la idea universal.

Otra teoría de santo Tomás rechazada por Mateo de Aquasparta es la de que el alma, mientras está unida al cuerpo, no tiene intuición directa de sí misma y de sus disposiciones y potencias, sino que conoce indirectamente que existen ella misma y sus disposiciones, mediante su percepción del acto por el cual conoce los objetos gracias a las species abstraídas de los fantasmas. Esa teoría del conocimiento puramente indirecto del alma por sí misma es rechazada por Mateo como contraria a las enseñanzas de san Agustín y también a lo que la razón exige. Es irrazonable suponer que el alma esté de tal modo inmersa en el cuerpo que nada pueda aprehender sin una imagen o fantasma, y que sólo indirectamente pueda aprehenderse a sí misma y a sus disposiciones. «Parece enteramente absurdo suponer al entendimiento tan ciego que no se vea a sí mismo, cuando es por el entendimiento por lo que el alma conoce todas las cosas.»[828] Mateo enuncia su propia teoría con considerable cuidado. En cuanto al comienzo del conocimiento, «digo, sin duda alguna, que el alma no puede, intuirse a sí misma, ni intuir los hábitos que se dan en ella, y que el primer acto de conocimiento no puede dirigirse a sí mismo ni a las cosas que están en él»[829]. El alma necesita un estímulo procedente de los sentidos corporales para que comience el conocimiento, y luego, por reflexión sobre su propio acto de conocimiento, llega a conocer sus potencias y a sí misma como existente. Pero después el alma se vuelve sobre sí misma, por así decirlo (quadam spirituali conversione in semetipsam revocata est)[830], y entonces puede tener una intuición directa de sí misma y de sus hábitos, que no son ya simplemente conclusiones no intuidas de un proceso de razonamiento, sino objeto directo de una visión mental. Para que esa visión intelectual tenga lugar se requieren cuatro condiciones, lo mismo que para la visión sensible, a saber, un objeto visible que esté presente como visible, una capacidad de visión adecuadamente dispuesta, proporción mutua e iluminación. Todas esas condiciones son o pueden ser satisfechas. El alma es un objeto intelectualmente visible y está presente al entendimiento; el entendimiento es una potencia inmaterial, y no depende intrínsecamente de órgano sensitivo; tanto el entendimiento como el alma son objetos intelectivos finitos, y nada está tan proporcionado al alma como el alma misma; y, finalmente, la iluminación divina está

siempre presente.[831]

Mateo de Aquasparta fue, pues, un firme seguidor de la tradición agustiniana, aunque lo fue de una manera razonable y con moderación. Como no podía por menos de esperarse, mantuvo las teorías de las rationes seminales y de la forma corporeitatis. Mantuvo además la doctrina de san Buenaventura sobre la composición hilemórfica universal de las criaturas, y rechazó que la distinción real entre esencia y existencia fuese una explicación adecuada de la finitud y contingencia de éstas.

4.Pedro Juan Olivio.

Un agustiniano mucho menos fiel fue Pedro Juan Olivio (1248-1298, aproximadamente), una figura sobresaliente entre los franciscanos «espirituales». Este, aunque siguió abrazado a la teoría de la composición hilemórfica de todas las criaturas y de la multiplicabilidad de los ángeles dentro de una misma especie, así como a la doctrina de la pluralidad de formas, no solamente negó la existencia de rationes seminales, sino que sostuvo que esa negación estaba de acuerdo con la doctrina de san Agustín. En la filosofía de Olivio puede encontrarse una anticipación de la distinetio formalis a parte rei de Duns Scoto, una distinción intermedia entre la real y la conceptual; y esa distinción existe entre los atributos divinos, por ejemplo, como también enseñó Scoto. Olivio es también notable por haber adoptado la teoría del Ímpetus, de Juan Filópono, es decir, la teoría de que, cuando un proyectil es puesto en movimiento, el motor o impulsor le confiere un Ímpetus o impulsus que le lleva hacia delante aunque no esté ya en contacto con el motor, pero que puede ser vencido por la resistencia del aire o por otras fuerzas opuestas. Ahora bien, la consideración de esa teoría, que representa el abandono de la teoría aristotélica del movimiento violento o «no natural», es mejor reservarla para nuestro volumen siguiente, en conexión con los pensadores que sacaron de la doctrina algunas conclusiones nuevas y prepararon el camino para una nueva concepción del mundo de los cuerpos. Una consideración más detenida de la distinetio formalis a parte rei queda también para más adelante, cuando tratemos del sistema escotista. La verdadera razón de que se mencione aquí a Olivio es la de aludir brevemente a su teoría del alma y de la relación entre alma y cuerpo. Esa teoría, o parte de la misma, fue condenada en el Concilio de Vienne, en 1311, y vale la pena mencionar la cuestión porque ciertos autores del pasado han pretendido que el Concilio entendía condenar algo que no era ciertamente lo que entendía condenar.

Según Olivio, hay tres «partes» constitutivas del alma humana, la forma o principio vegetativo, la forma o principio sensitivo y la forma o principio intelectivo. Esas tres formas juntas constituyen el alma humana única, el alma racional, como partes constitutivas del alma entera. No había ninguna novedad especial en mantener una doctrina pluralista de las formas; pero Olivio extrajo de su teoría la peculiar conclusión de que las tres partes formales del alma son unidas por la materia espiritual del alma de tal modo que la forma más elevada influencia y mueve a las formas inferiores sólo por la mediación de la materia espiritual. Olivio concluía además que, mientras las partes vegetativa y sensitiva informan al cuerpo, la parte intelectiva no informa por sí misma al cuerpo, aunque mueve a las otras partes como instrumentos y súbditos suyos. Olivio sostenía que la radicación de las tres partes en la materia espiritual del alma ponía a salvo la unidad del hombre y la unión substancial de alma y cuerpo; pero, al mismo tiempo, se negaba a admitir que la parte intelectiva del alma informe al cuerpo directamente. Ese último punto provocó un movimiento de oposición incluso entre las filas de los mismos franciscanos. Una de las razones de esa oposición era que si fuera verdad que el alma intelectiva no informase al cuerpo directamente, sino sólo de una manera mediata, a través de la forma sensitiva, se seguiría que Cristo, corno hombre, no estuvo compuesto de un cuerpo y un alma racional, como enseña la fe[832]. La cuestión terminó con que el Concilio de Vienne, en 1311, condenó como herética la proposición de que el alma intelectiva o racional no informa al cuerpo directamente (per se) y esencialmente (essentialiter). Pero la decisión del Concilio no consistió en condenar la doctrina de la pluralidad de formas y afirmar la tesis tomista, como algunos autores han tratado de mantener. Los Padres del Concilio, o, al menos, la mayoría de ellos, sostenían por su parte la doctrina de la pluralidad de formas. El Concilio quiso simplemente preservar la unidad del hombre mediante la afirmación de que el alma intelectiva informa directamente al cuerpo. Eso está claro por la referencia a la Cristología. La naturaleza humana de Cristo consta de un cuerpo humano pasible y un alma humana racional que informa al cuerpo, y que, juntos, forman la naturaleza humana. El Concilio no se interesó por la cuestión de la forma corporeitatis ni por la cuestión de si hay o no diversas «partes» en el alma humana. Lo que proclama es simplemente que el alma racional informa directamente al cuerpo y es, así, un principio que integra al hombre: lo condenado era la separación entre el alma intelectiva y el cuerpo humano, no la doctrina de la pluralidad de formas. Así pues, es completamente erróneo afirmar que el Concilio de Vienne declaró que el alma humana informa directamente la materia prima, y que la teoría tomista fue impuesta por la Iglesia.

5.Roger Marston.

Si Pedro Juan Olivio fue un pensador independiente que se apartó en algunos puntos de la tradición agustiniana y preparó el camino para posteriores etapas del pensamiento franciscano, Roger Marston (muerto en 1303), que durante algún tiempo fue ministro de la provincia franciscana de Inglaterra, fue un completo agustiniano. Abrazó todas las teorías «agustinianas» características, como la de la aprehensión intelectual de la cosa singular, la de la preeminencia de la voluntad sobre el entendimiento, la de la composición hilemórfica universal de las criaturas y la de la pluralidad de formas, y criticó a santo Tomás por admitir la posibilidad de la creación desde la eternidad y por haber echado por la borda las rationes seminales. En realidad, aquel decidido conservador inglés encontró demasiado acomodaticio incluso a Mateo de Aquasparta, y rechazó con firmeza toda tentativa de adulterar lo que él consideraba la genuina doctrina de san Agustín y san Anselmo. Debemos preferir los «santos» a esos «hombres infernales», los filósofos paganos.

En su De Anima, Roger Marston ofrece una inflexible interpretación de las enseñanzas de san Agustín sobre la iluminación divina. El entendimiento activo puede en verdad ser llamada una parte del alma si por «entendimiento activo» entendemos una disposición natural en el alma para el conocimiento de la verdad (sicut perspicuitas naturalis in oculo); pero si por entendimiento activo entendemos el acto de iluminación, debemos decir que el entendimiento activo es una substancia separada, Dios mismo[833]. El entendimiento activo es la luz eterna o increada que imprime en la mente, como un sello en la cera, una cierta impresión activa que deja una impresión pasiva, el principio formal en el conocimiento de las verdades inmutables[834]. Lo proporcionado por la luz eterna. Dios, no son los conceptos o términos del juicio, sino la verdad eterna[835]. Por ejemplo, la luz eterna no infunde en la mente el concepto de «todo» y el concepto de «parte», pero es la irradiación de la luz eterna lo que capacita a la mente para que aprehenda de manera infalible la relación entre los términos, la verdad eterna de que el todo es mayor que la parte. Las ideas eternas son así el fundamento último del juicio cierto e infalible (rationes aeternae aliqualiter attinguntur). La explicación del hecho de que la raza humana coincida en las verdades fundamentales se encuentra en la iluminación común de todos los entendimientos por la única luz divina, y Roger Marston se niega a conceder que esa luz divina consista simplemente en la creación del entendimiento humano como una imitación finita del entendimiento divino. Los que niegan que el entendimiento activo es la luz primera e increada son gentes que se han «emborrachado con el néctar de la filosofía», y que pervierten la sentencia de san Agustín y de los sancti[836]. Si san Agustín no hubiese pretendido decir más que lo que esas gentes le hacen decir, entonces sus argumentaciones carecerían de sentido y serían peticiones de principio, puesto que si se supone que el entendimiento humano

es la fuente de su propia luz no se puede concluir la existencia de una luz increada, que es lo que san Agustín indudablemente hace[837].

6.Ricardo de Middleton.

Otro notable franciscano inglés fue Ricardo de Middleton que estudió en Oxford y en París. Llegó a París en 1278, y, después de graduarse, ocupó una de las cátedras franciscanas de teología hasta 1286, cuando fue nombrado tutor de san Luís de Toulouse, el hijo de Carlos II de Sicilia. La fecha de su muerte es insegura, pero debió ocurrir hacia el cambio de siglo. Compuso el acostumbrado Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo y se le considera autor de unas Quaestiones disputatae y unas Quodlibeta.

En algunos puntos, Ricardo de Middleton siguió la tradición general franciscana. Mantuvo, por ejemplo, la imposibilidad de la creación desde la eternidad, la composición hilemórfica universal en las criaturas, la pluralidad de formas y la primacía de la voluntad. En otros puntos, sin embargo, se aproximó a la posición tomista, y representa el nuevo movimiento entre los pensadores franciscanos hacia un agustinismo modificado, cuyo mayor exponente sería Duns Scoto. Así, Ricardo insiste no solamente en que todas las demostraciones válidas de la existencia de Dios son a posteriori, sino también en que nuestro conocimiento, tanto de los seres espirituales como de los corporales, es abstraído a partir de la experiencia sensible, y que es innecesario postular una iluminación especial o identificar el entendimiento activo con Dios. Por otra parte, la mente aprehende lo singular, aunque lo hace por medio del mismo concepto por el que aprehende lo universal.

Además, Ricardo mantuvo algunas ideas más o menos originales. Una de las menos felices fue la noción de que lo que la mente alcanza directamente no es la cosa individual existente, sino su esse repraesentatum. Inventó también un principium puré possibile, para mostrar cómo pueden aparecer formas nuevas bajo la acción de un agente creado. Puede parecer a primera vista que ese principium no sea otra cosa que la materia prima; pero la materia, que difiere específicamente en los seres espirituales y en los corpóreos y, por lo tanto, no es homogénea, tiene alguna actualidad propia a ojos de Ricardo de Middleton, mientras que el principium puré possibile no tiene actualidad propia alguna, es con-creado con la materia y no puede existir por separado. Si la materia se entiende como el fundamento primero del cambio natural, como aquello que es común a los cuerpos que se corrompen y se generan y que recibe

la forma, entonces es realmente distinta del principio puramente potencial, que se transmuta en la forma. El principio puramente potencial puede, pues, ser llamado la potencialidad de la materia (potentia materiae), si se entiende esa potencialidad como el principio a partir del cual el agente creado educe la forma y que se transmuta en la forma educida; pero en ese caso la potentia materiae es realmente distinta de la materia misma. Si, al contrario, por potentia materiae entendemos el poder que la materia tiene de recibir la forma, es lo mismo que la materia; pero, en ese caso, es realmente distinta del principium puré possibile[838]. En otras palabras, el poder de recibir la forma no es lo mismo que el poder hacerse forma. Además de la materia prima como sujeto del cambio, que tiene alguna actualidad propia y que recibe la forma, Ricardo postula, pues, una especie de receptáculo de formas, un principio puramente potencial que se transmuta en aquellas formas que son recibidas en la materia. Ricardo consideraba que esa teoría constituía una mejora de la teoría de las rationes seminales, y trató de interpretar a san Agustín como si éste hubiera enseñado la existencia no de fuerzas activas (lo que equivaldría a una latitatio formarum) sino de un principio puramente potencial que se convierte en las formas. En virtud de esa potencialidad positiva puede decirse que las formas son creadas desde el principio en potencia, pero no debe entenderse que eso implique la existencia de «gérmenes». El principio en cuestión está en la materia, y Ricardo le llama la parte más íntima de la materia y la potencialidad pasiva de la materia; pero, como hemos visto, no es idéntico a la materia como sujeto del cambio y recipiente de la forma[839]. No es, pues, algo completamente separado de la materia, pero es distinto de la materia en el sentido ordinario de ésta.

Ese modo de ver parece suponer una aproximación a la concepción tomista de la materia prima, y en cierta medida así es; pero Ricardo se niega a abandonar la idea tradicional de que la materia tiene alguna actualidad propia, y por eso se ve obligado a distinguir la materia, como un elemento de la cosa compuesta, del principio potencial que se hace forma bajo la acción del agente creado.

Además de estar compuesta de materia y forma, toda criatura está también compuesta de esencia y existencia. Pero la existencia no es algo realmente distinto de la esencia, algo así como un accidente que sobreviniera a esta última. Por otra parte, la existencia no es sólo conceptualmente distinta de la esencia, puesto que añade algo a la esencia. ¿Qué es lo que añade? Una relación doble: una relatio rationis a sí misma, ya que la existencia confiere a la esencia la dignidad de ser una hipóstasis o substancia; y una relación real al creador[840]. En ese punto Ricardo aceptó la posición de Enrique de Gante.

Al final de su obra Richard de Middleton[841], el padre E. Hocedez, S. I., observa: Richard finit une époque. Ultimo representante de la Escuela Seráfica, intentó una síntesis (prudemment nouvelle) en la cual las posiciones principales de san Buenaventura, profundizadas y perfeccionadas, serían integradas con lo que le parecía mejor del aristotelismo y de la teología de santo Tomás de Aquino. Que

Ricardo de Middleton incorporó ideas ajenas a la tradición agustiniana es un hecho suficientemente claro; pero no puedo coincidir con el padre Hocedez en que aquel movimiento de pensamiento «no tenía futuro alguno», y en que Duns Scoto dirigió a la filosofía franciscana «por nuevos caminos que iban a acabar pronto en el nominalismo». Me parece mejor decir que la filosofía de Ricardo de Middleton constituyó una etapa en el camino del escotismo, que abrió de par en par la puerta al aristotelismo, pero no era nominalista ni favorable al nominalismo.

7.Raimundo Lulio.

Uno de los más interesantes de los filósofos franciscanos es Raimundo Lulio, o Ramón Llull (1232/35-1315). Nacido en Mallorca, Raimundo Lulio estuvo durante algún tiempo en la corte del rey Jaime II; pero hacia el año 1265 experimentó una conversión religiosa y abandonó a su familia para consagrarse a lo que él había llegado a considerar la gran tarea de su vida, combatir contra el Islam y ayudar a erradicar el averroísmo. Con tal finalidad, dedicó nueve años al estudio de la lengua árabe y de la filosofía, y el primer fruto de ese período de estudio fue su *Ars Magna*, seguida por el *Liber principiorum philosophiae*. Lulio ingresó en la Orden tercera de san Francisco y se trasladó a Africa para combatir a los moros; enseñó en París, y combatió el averroísmo; escribió lógica, filosofía, teología y poesía; escribía en su catalán nativo, en latín o en árabe. Finalmente fue martirizado en Túnez, en 1315. Además de las dos obras antes citadas, podemos mencionar el Ars demonstrativa, el Ars brevis, el Ars generalis ultima y las obras antiaverroístas como el *Liber contra errores Beotii et Segerii* (es decir, contra Boecio de Dacia y Siger de Brabante), el *De naturali modo intelligendi*, el *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois*, la *Disputado Raymundi et Auerroistae* y los *Sermones contra averroistas*. Pero eso no es sino una selección de la portentosa producción literaria de un hombre que fue apóstol y viajero, poeta y místico.

Los intereses apostólicos de Raimundo Lulio fueron de una gran significación para su filosofía; a ellos hay que atribuir en parte la actitud general que adoptó ante la filosofía, cuya relación «ancilar» o ministerial a la teología subrayó. Él era perfectamente consciente de la distinción entre fe y razón, y comparaba la fe al aceite que continúa descansando sobre el agua sin mezclarse con ésta, aunque se aumente el agua; pero su interés por la conversión de los musulmanes le llevó a insistir no solamente en la relación de subordinación de la filosofía a la teología, sino también

en la capacidad de la razón para hacer aceptables los dogmas de la fe. Y es a la luz de esa actitud general como debemos entender su propósito de «probar» los artículos de la fe mediante «razones necesarias». No se propuso racionalizar (en el sentido moderno) los misterios del cristianismo más de lo que se lo habían propuesto san Anselmo o Ricardo de San Víctor cuando hablaban de «razones necesarias» en favor de la Trinidad. Lulio declara expresamente que la fe trata de objetos que la razón humana no puede entender; pero él deseaba mostrar a los musulmanes que las creencias cristianas no eran contrarias a la razón, y que la razón puede enfrentarse con las objeciones que se oponían a aquéllas. Además, convencido de que la acusación lanzada contra los averroístas de que éstos sostenían una teoría de la «doble verdad» estaba justificada, y de que la teoría en cuestión era contradictoria y absurda, le interesaba poner de manifiesto que no hay necesidad de recurrir a ninguna separación así de radical de la filosofía y la teología, sino que, al contrario, los dogmas teológicos armonizan con la razón y no pueden ser impugnados por la razón. Por lo que respecta a las teorías peculiares de los propios averroístas, él argumentaba que eran contrarias tanto a la fe como a la razón. El monopsiquismo, por ejemplo, contradice el testimonio de la conciencia: somos conscientes de que nuestros actos de pensamiento y voluntad nos pertenecen como algo propio.

Si se atendiera meramente a las teorías familiares del agustinismo mantenidas por Lulio, tales como la imposibilidad de la creación desde la eternidad, la composición hilemórfica universal de las criaturas, la pluralidad de formas, la primacía de la voluntad sobre el entendimiento, etc., no parecería haber ningún rasgo particularmente interesante en su filosofía; pero encontramos ese rasgo en su Ars combinatoria. Raimundo Lulio supone, para empezar, que hay ciertas categorías o principios generales que son evidentes por sí mismos y que son comunes a todas las ciencias, en el sentido de que sin ellos no puede haber ni filosofía ni otra ciencia alguna. Los más importantes de ellos son los nueve predicados absolutos, bondad, grandeza, eternidad, poder, sabiduría, voluntad, virtud, verdad, gloria. (Esos predicados expresan atributos de Dios.) Hay otros nueve conceptos que expresan relaciones (entre las criaturas): diferencia, conveniencia, contrariedad, comienzo, medio, fin, mayoría, igualdad, minoría. Además, hay grupos de preguntas fundamentales, como cuándo, cómo, dónde, etc., de virtudes y de vicios. Lulio no puede haber asignado ninguna importancia particular al número nueve, que aparece en el Ars generalis, ya que en otros lugares da otros números para los atributos divinos o predicados absolutos; por ejemplo, en el Liber de volúntate infinita et ordinata nos da doce, mientras que en el De possibili et impossibili nos da veinte; lo importante es que hay ciertas ideas fundamentales que son esenciales a la filosofía y a la ciencia.

Presupuestas esas ideas fundamentales, Raimundo habla como si mediante su combinación se pudieran descubrir los principios de las ciencias particulares, e incluso descubrir nuevas verdades, y para que pueda facilitarse la labor de

combinación recurre al simbolismo: los conceptos fundamentales son simbolizados por letras, y se establecen medios mecánicos de tabulación y agrupamiento. Por ejemplo, Dios era representado por la letra A, y, en escritos posteriores, los nueve principios, simbolizados también por letras que representan los atributos divinos, le rodeaban. Los citados principios podían combinarse de ciento veinte maneras, mediante el uso de figuras y círculos concéntricos. No debe sorprendernos, pues, que algunos autores hayan visto en el esquema de Lulio una anticipación, del sueño leibniziano de la característica universalis y el Ars combinatoria, de un simbolismo algebraico cuyo uso permitiría la deducción a partir de unos principios fundamentales no solamente de verdades ya averiguadas, sino incluso de verdades nuevas. Como ya hemos mencionado, Lulio parece, en ocasiones, proponerse esa finalidad, y si ése hubiera sido realmente su propósito habría que considerar que él se separó a sí mismo de la tradición escolástica; pero, en realidad, Lulio afirmó expresamente que su propósito era facilitar el uso de la memoria[842]. Además, debemos recordar sus intereses apostólicos, que sugieren que su esquema fue ideado con fines de exposición y explicación más bien que con fines de deducción en sentido estricto. El hecho de que Leibniz fuese influido por Lulio no prueba, desde luego, nada en cuanto a las intenciones de este último. Según el doctor Otto Keicher, o. f. m.[843], son los principia los que forman la esencia no sólo del Ars generalis, sino de todo el sistema de Raimundo Lulio; pero aunque es bastante obvio que lo que Lulio veía como conceptos fundamentales formaba en cierto sentido la base de su sistema, no parece que su «arte» pueda reducirse al establecimiento de ciertos principios o categorías; el propio filósofo lo veía como algo más que eso. Desde luego, si se subraya el aspecto expositorio, didáctico, del «arte», casi huelga debatir cuáles son sus elementos esenciales y no esenciales; pero, si se quiere considerar el arte luliana como una anticipación de Leibniz, es conveniente hacer una distinción entre el esquematismo y la técnica mecánica de Lulio, por una parte, y la noción general de deducir los principios de las ciencias a partir de una combinación de conceptos fundamentales, por la otra, pues Lulio pudo haber anticipado a Leibniz en cuanto al principio general de éste aun cuando su «álgebra lógica» fuera radicalmente deficiente. Esa es más o menos la opinión del doctor Bernhard Geyer[844], y yo creo que es correcta. El que Lulio lleve adelante su deducción apoyándose en tres principios fundamentales[845]: mantener como verdadero todo lo que afirma la mayor armonía entre Dios y el ser creado, atribuir a Dios lo que es máximamente perfecto, y suponer que Dios ha hecho lo que parece, sin excepción, ser lo mejor, no es un argumento contra aquella interpretación. Esta manifiesta indudablemente el parentesco espiritual entre Lulio y la tradición agustiniana, pero recuerda al mismo tiempo uno de los puntos importantes del sistema de Leibniz, algunos siglos más tarde.

CAPÍTULO XLIV
GIL DE ROMA Y ENRIQUE DE GANTE

(a)Gil de Roma

1.Vida y obras.

Gil (Aegidius) de Roma nació en 1247, o un poco antes, e ingresó en la orden de los ermitaños de san Agustín hacia el año 1260. Hizo sus estudios en París y, al parecer, asistió a las lecciones de santo Tomás de Aquino desde 1269 hasta 1272. Parece que compuso los Errores philosophorum hacia 1270; en esa obra enumera los errores de Aristóteles, Averroes, Avicena, Algazel, Alldndi y Maimónides. Los Comentarios al De generatione et corruptione, al De Anima, la Física, la Metafísica y los tratados lógicos de Aristóteles, el Comentario al Libro I de las Sentencias, y las obras tituladas Theoremata de corpore Christi y De plurificatione intellectus possibilis fueron también escritas, al parecer, antes de 1277. En aquel año tuvo lugar la famosa condena hecha el 7 de marzo por Esteban Tempier, obispo de París; pero entre la Navidad del año 1277 y la Pascua del 1278, escribió el De gradibus formarum, en el que rompe violentamente con la doctrina de la pluralidad de formas. Por ésa y otras ofensas parecidas, Gil de Roma fue llamado al orden para que se retractase; pero él se negó, y fue excluido de la Universidad de París antes de terminar sus estudios teológicos. En ese período de ausencia de París escribió los Theoremata de esse et essentia, y su Comentario a los Libros II y III de las Sentencias.

En 1285 Gil de Roma regresó a París y se le permitió recibir la licenciatura en teología, aunque antes hubo de hacer una retractación pública. Entonces enseñó teología en París, hasta que fue elegido general de su orden en 1292. En 1295 fue nombrado arzobispo de Bourges. Las obras que escribió después de su regreso a París

en 1285 incluyen Quaestiones disputatae de esse et essentia, Quaestiones quodlibtales, un Comentario al Liber de Causis, obras de exégesis como el In Hexaemeron, y tratados políticos como el De regimine principum y el De potestate ecclesiastica. Gil murió en Avignon en 1316.

2.La independencia de Gil de Roma como pensador.

Gil de Roma ha sido presentado a veces como un «tomista», pero, aunque se encontró de acuerdo con santo Tomás en algunos puntos, en contra de los franciscanos, es poco exacto considerarle un discípulo de santo Tomás; era un pensador independiente, y su independencia se pone de manifiesto incluso en materias en las que a primera vista puede parecer que seguía a santo Tomás. Por ejemplo, aunque indudablemente mantuvo la distinción real entre esencia y existencia, no es menos cierto que fue más allá de lo que santo Tomás enseñaba sobre dicha cuestión. Además, aunque rechazó la doctrina de la pluralidad de formas en 1277, llegando a declarar que esa doctrina era contraria a la fe católica[846], ésa no había sido siempre su opinión. En el Comentario al *De Anima*[847] habla de una manera vacilante y dubitativa a propósito de la unicidad de la forma substancial en el hombre, y lo mismo puede decirse de sus Theoremata de corpore Christi[848], y en los Errores philosophorum había afirmado que la doctrina de la unicidad de la forma substancial en el hombre es falsa[849]. Está claro, pues, que empezó por ser partidario de la tradición «agustiniana» o franciscana, y que sólo gradualmente pasó a la teoría opuesta[850]. Indudablemente fue influido por santo Tomás, pero no parece que se limitase a aceptar sin más la doctrina tomista. No vaciló en criticar posiciones tomistas ni en desviarse de éstas cuando le pareció bien; y cuando se mostraba de acuerdo con ellas es evidente que lo hacía como un resultado de su pensamiento y reflexión personal, no porque fuese o hubiese sido discípulo de santo Tomás. La leyenda de Gil de Roma como «tomista» fue realmente una conclusión a la que se llegó a partir del hecho de que durante un período asistió a las lecciones del aquinatense; pero la asistencia a las lecciones de un profesor no es una garantía de discipulado.

3.Esencia y existencia.

Gil de Roma estuvo considerablemente influido por la teoría neoplatónica de la participación. La existencia (esse) fluye de Dios y es una participación de la existencia divina. Es recibida por la esencia, y es realmente distinta de la esencia. Que es recibida por la esencia es algo que puede establecerse empíricamente por lo que respecta a las substancias corpóreas, puesto que éstas comienzan a existir y no están siempre unidas a la existencia, un hecho que pone de manifiesto que están en potencialidad para existir, y que la existencia es realmente distinta de la esencia de la cosa sensible. En realidad, si la existencia no fuera realmente distinta de la esencia en todas las cosas creadas, las criaturas no serían criaturas: existirían en virtud de su propia esencia y serían, por lo tanto, independientes de la actividad creadora de Dios. La distinción real es, pues, una salvaguarda esencial de la doctrina de la creación. Huelga decir que la afirmación de que la existencia creada es una participación de la existencia divina no debe entenderse en un sentido panteísta. Era precisamente el carácter creado de las cosas finitas, de las participaciones, lo que Gil de Roma deseaba defender. Por esencia, Gil entiende, en el caso de las cosas materiales, el compuesto de materia y forma. El compuesto o esencia corpórea posee un modo de ser (modus essendi) que deriva de la unión de materia y forma (en el caso de las criaturas inmateriales el modo de ser deriva de la forma sola); pero no posee de suyo existencia en sentido propio (esse simpliciter), la cual es recibida. La atribución de un modus essendi a la esencia parece hacer de ésta una cosa, y ese aspecto de la teoría es acentuado por la enseñanza explícita de Gil de Roma de que esencia y existencia no son sólo realmente distintas, sino también separables. De hecho, no vacila en hablar de ellas como de cosas separables.

Esa exagerada versión de la teoría de la distinción real condujo a una viva controversia entre Gil de Roma y Enrique de Gante, el cual atacó la doctrina del primero en su primer Quodlibet (1276). Las Quaestiones disputatae de esse et essentia contienen la respuesta de Gil a Enrique; pero éste volvió al ataque en su X Quodlibet (1286), al que replicó Gil en su XII Quaestio disputara, en la que mantiene que a menos que la existencia y la esencia sean realmente distintas, en el sentido en que él enseñaba la distinción real, la aniquilación de una criatura sería imposible. Siguió, pues, manteniendo que su distinción real es absolutamente necesaria para salvaguardar la verdad de que la criatura depende absolutamente de Dios. El hecho de que Gil enseñase una distinción real entre esencia y existencia le relaciona con santo Tomás de Aquino; pero es indudable que santo Tomás no enseñaba que esencia y existencia sean dos cosas separables; eso fue una contribución original, aunque algo extraña, del propio Gil.

4.Forma y materia; alma y cuerpo.

Como pone de manifiesto su teoría de la esencia y la existencia, Gil de Roma se inclinaba a suponer que siempre que la mente detecta una distinción real hay una separabilidad. Así, la mente abstrae lo universal de lo singular (la abstracción es la obra del entendimiento pasivo, cuando el entendimiento activo ha iluminado al entendimiento pasivo y al fantasma) al aprehender la forma del objeto sin la materia. Así pues, forma y materia son realmente distintas y separables. Ahora bien, la materia, que solamente se encuentra en las cosas corpóreas, es el principio de individuación, y de ahí se sigue que, si la materia y todas las condiciones individuales que proceden de ella, pudieran ser separadas, los individuos de cualquier especie dada serían uno solo. Quizás ésa es una legítima conclusión de la doctrina de la materia como principio de individuación; pero, en cualquier caso, es evidente la tendencia al ultrarrealismo, y la conclusión se debe, en parte, a la inclinación de Gil de Roma a considerar que «realmente distinto de» es equivalente a «separable de».

Del mismo modo, la forma (el alma) es realmente distinta y separable del cuerpo. No hay nada nuevo en esa idea, desde luego; pero Gil sugiere que el cuerpo puede seguir siendo un cuerpo, es decir, numéricamente el mismo cuerpo, después de la separación de la forma, ya que antes de la separación actual era separable, y la separación actual no cambia su identidad numéricas[851]. Cuerpo, en ese sentido, significaría materia extensa y organizada. Esa teoría, dicho sea incidentalmente, proporcionaba a Gil de Roma una explicación sencilla del modo en que el cuerpo de Cristo era numéricamente idéntico antes y después de la muerte de Cristo en la Cruz. Así no necesitaba ni recurrir a la doctrina de una forma corporeitatis (en la que no creía), ni tenía que referir la identidad numérica del cuerpo de Cristo en el sepulcro con su cuerpo antes de la muerte simplemente a su unión con la Divinidad. Además, una de las razones por las que Gil de Roma atacaba la doctrina de la pluralidad de formas como incompatible con la ortodoxia teológica era la de que, en su opinión, dicha doctrina ponía en peligro la de la muerte de Cristo. Si hay varias formas en el hombre, y solamente una de ellas, la que es peculiar al hombre y no se encuentra en los animales irracionales, se separa a la muerte, entonces no podría decirse que Cristo había sufrido muerte corpórea. Pero la razón teológica no constituía, ni mucho menos, su única razón para atacar la doctrina de la pluralidad de formas; por ejemplo, él creía que las formas diferentes son contrarias, y no pueden hallarse juntas en la misma substancia.

5.Teoría política.

El *De potestate ecclesiastica* tiene interés no sólo intrínsecamente, por tratar de la relación entre Iglesia y Estado, sino también porque fue una de las obras utilizadas por el papa Bonifacio VIII en la composición de su famosa bula *Unam Sanctam* (18 de noviembre de 1302). En su *De regimine principum*, escrito para el príncipe que llegaría a ser Felipe el Hermoso de Francia, Gil depende de Aristóteles y santo Tomás; pero en el *De potestate ecclesiastica* propuso una doctrina de soberanía papal absoluta y de jurisdicción del papa incluso en materias temporales, dirigida especialmente contra las pretensiones de los monarcas y que complacía máximamente a Bonifacio VIII. En esa obra, Gil de Roma se basó mucho más en la actitud mostrada por san Agustín ante el Estado que en el pensamiento político de santo Tomás, y lo que san Agustín había dicho teniendo principalmente en cuenta los estados paganos, fue aplicado por Gil a los reinos contemporáneos, con la adición de la soberanía papal[852]. Hay dos poderes, dos espadas, la del papa y la del rey; pero el poder temporal está sometido al espiritual. «Si el poder terrenal se equivoca debe ser juzgado por el poder espiritual, como su superior; pero si el poder espiritual, y especialmente el poder del Sumo Pontífice, actúa equivocadamente, solamente puede ser juzgado por Dios.»[853] Cuando Felipe IV de Francia acusó a Bonifacio VIII de haber afirmado, en la *Unam Sanctam*, que la Santa Sede tiene potestad directa sobre los reyes incluso en materias temporales, el papa replicó que ésa no había sido su intención: él no trataba de usurpar el poder de los reyes, sino poner en claro que los reyes, lo mismo que cualquier otro miembro de la Iglesia, estaban sometidos a ésta, *ratione peccati*. Pero parece que Gil de Roma, el cual hablaba, desde luego, simplemente como un teólogo privado, llegaba mucho más lejos que Bonifacio VIII en esa materia. Gil admite que hay dos espadas y dos poderes, y que uno de esos poderes está concedido al monarca y el otro a la Iglesia, y especialmente al papado; pero procede a decir que, aunque los sacerdotes, y especialmente el Sumo Pontífice, bajo la nueva ley, es decir, en la dispensación cristiana, no deban esgrimir la espada temporal además de la espiritual, eso no es porque la Iglesia no posea la espada material, sino más bien porque la posee *non ad usum, sed ad nutum*. En otras palabras, que así como Cristo poseyó todo poder, espiritual y temporal, pero no hizo realmente uso de su poder temporal, así la Iglesia posee poder en materias temporales, aunque no sea oportuno que ejerza ese poder de una manera inmediata y continua. Así como el cuerpo está ordenado al alma y debe estar sometido al alma, así el poder temporal está ordenado al poder espiritual y debe estarle sometido, incluso en materias temporales. La Iglesia tiene, pues, suprema jurisdicción, incluso en materias temporales; y la consecuencia lógica es que los reyes son poco más que lugartenientes de la Iglesia[854]. «Todas las cosas temporales están colocadas bajo el dominio y poder de la Iglesia, y especialmente del Sumo Pontífice.»[855] Esa teoría

fue seguida por Jaime de Viterbo en su De regimine christiano, antes de septiembre de 1302.

En 1287 se concedió a Gil de Roma la distinción honorífica de ser nombrado doctor de su orden durante su vida, no solamente con respecto a lo que ya había escrito, sino también con respecto a lo que escribiera en el futuro.

(b)Enrique de Gante

6.Vida y obras.

Enrique de Gante Nació en Tournai, o en Gante, en una fecha que no puede ser precisada. (Su familia procedía, en todo caso, de Gante; pero no era una familia noble, como la leyenda pretendía.) Hacia 1267, Enrique era canónigo de Tournai, y en 1276 fue nombrado arcediano de Brujas. En 1279 pasó a ser arcediano principal de Tournai. Los deberes de su oficio no parecen haber sido muy exigentes, pues Enrique enseñó en París, primero en la Facultad de Artes, y, más tarde (a partir de 1276) en la de Teología. En 1277 formó parte de la comisión de teólogos que asesoró a Esteban Tempier, obispo de París. Sus obras incluyen una Summa Theologica, quince Quodlibeta, *Quaestiones super Metaphysicann Aristotelis* (1-6), un *Syncathegorematum Liber*, y un *Commentum in Librum de Causis*; pero no parece que las tres últimas obras puedan atribuírsele con certeza, y lo mismo puede decirse del Comentario a la *Física* de Aristóteles. Son, pues, la *Summa Theologica* y las *Quodlibeta* las que constituyen la fuente segura para nuestro conocimiento de las enseñanzas de Enrique de Gante. Este falleció el día 29 de junio de 1293. Nunca fue miembro de la orden de los servitas, como alguna vez se ha dicho.

7.Eclecticismo, ilustrado por las doctrinas de la iluminación y el innatismo.

Enrique de Gante fue un pensador ecléctico, y no puede llamársele ni agustiniano ni aristotélico. Una buena ilustración de su eclecticismo es su teoría del conocimiento. Cuando se lee una proposición como *omnis cognitio nostra a sensu ortum habet*[856], se puede suponer que Enrique fue un aristotélico decidido, con escasas simpatías por el agustinismo, y aún más si esa proposición se lee junto a su afirmación de que el hombre puede conocer lo que es verdadero en las criaturas sin ninguna especial iluminación divina, sino simplemente mediante sus potencias naturales, ayudadas por el concurso ordinario de Dios[857]. Pero ése no es más que un aspecto de su pensamiento. El conocimiento de las criaturas que podemos obtener mediante la experiencia sensible no es sino un conocimiento superficial, y aunque, sin iluminación, podemos conocer lo que es verdadero en las criaturas, no podemos, sin iluminación, conocer su verdad. La razón por la cual el conocimiento basado simplemente en la experiencia sensible es superficial, es la siguiente. La *species intelligibilis* no contiene más que lo que estaba contenido en la *species sensibilis*: por esta última aprehendemos el objeto en su singularidad, y por la primera aprehendemos el objeto en su aspecto universal; pero ni la una ni la otra nos dan la esencia inteligible del objeto en su relación a las ideas divinas, y sin la aprehensión de la esencia inteligible no podemos formar un juicio cierto concerniente al objeto. La «verdad» (*Veritas*) del objeto consiste en su relación a la Verdad inmutable, y para aprehender esa relación necesitamos la iluminación divina[858]. Así, cuando Enrique de Gante dice que nuestro conocimiento procede de los sentidos, restringe la extensión del término «conocimiento»: «una cosa es conocer, acerca de una criatura, lo que es verdadero en ella, y otra cosa es conocer su verdad». La «verdad» de una cosa es concebida por Enrique de una manera aviceniana, y para aprehenderla es necesaria la iluminación. Por más que Enrique haya hecho relativamente poco uso de la teoría de la iluminación, por mucho que pueda haber aguado, hasta cierto punto, el agustinismo, el elemento agustiniano estuvo siempre presente, sin duda alguna, en su pensamiento: las operaciones naturales de los sentidos y del entendimiento explican lo que podríamos llamar el conocimiento normal del hombre, que es un conocimiento relativamente superficial de los objetos, pero no explican ni pueden explicar todo el posible conocimiento humano.

Una tendencia ecléctica similar puede verse en su doctrina del innatismo. Enrique de Gante rechazó la doctrina platónica del innatismo y de la reminiscencia, así como la teoría aviceniana de que en esta vida las ideas son impresas por el *Dator formarum*; pero no aceptó la teoría aristotélica (según es comúnmente interpretada) de que todas nuestras ideas se forman por reflexión sobre los datos de la experiencia sensible. Enrique hizo suya la afirmación de Avicena de que las ideas de ser, cosa y

necesidad son de tal clase que son impresas directamente en el alma por una impresión que no debe nada a ideas anteriores y mejor conocidas[859]. Por otra parte, las ideas primarias, la más importante y radical de las cuales es la de ser, no son innatas en sentido estricto, sino que se conciben juntamente con la experiencia[860]. La mente parece sacar esas ideas de sí misma, o, más bien, formarlas desde dentro, con ocasión de la experiencia sensible[861]. Como la idea de ser se extiende tanto al ser creado como al increado[862], puede decirse que la idea de Dios es en cierto sentido innata; pero eso no significa que el hombre tenga desde su nacimiento una idea actual de Dios, cuyo origen sea enteramente independiente de la experiencia; la idea es innata sólo virtualmente, en el sentido de que el hombre la forma a partir de la idea de ser, la cual es a su vez presupuesta por la experiencia de los objetos concretos, pero no aparece con claridad a la consciencia, no está actualmente formada, hasta que se goza de la experiencia. Como la metafísica consiste realmente en una investigación de la idea de ser y en el reconocimiento de la relación entre las esencias inteligibles del ser creado y del ser increado, podría esperarse que fuese subrayada la necesidad de la iluminación; pero Enrique describe frecuentemente la génesis de las ideas y del conocimiento sin referencia alguna a una iluminación especial, posiblemente bajo la influencia de Aristóteles y Avicena. Su tendencia al eclecticismo parece haberle llevado a un cierto descuido de la coherencia.

8.Idea de la metafísica.

Mientras que el filósofo natural, o *physicus*, comienza por el objeto singular, y forma luego por abstracción la noción universal del objeto sensible, el metafísico comienza por la idea de ser (*o res, o aliquid*), y procede a descubrir las esencias inteligibles contenidas virtualmente en aquella idea[863]. Algo se superponen, desde luego, los dominios de la física y de la metafísica, puesto que, por ejemplo, cuando el metafísico dice que el hombre es un animal racional, aprehende el mismo objeto que el físico, que dice que el hombre es un cuerpo y un alma; pero el punto de partida y el método del metafísico son diferentes de los del físico. El metafísico, que procede de lo más universal a lo menos universal, del género a la especie, define la esencia inteligible del hombre, mientras que el físico comienza por el hombre individual, y, por abstracción, aprehende y enuncia los componentes físicos de todos los hombres.

El «ser» o res, en el sentido más amplio, comprende la res secundum opinionem

(tal como una montaña de oro), que solamente tiene ser mental, y la res secundum veritatem, que tiene una existencia extramental actual o posible[864], y es el ser en el segundo sentido el que es ens metaphysicum, el que constituye el objeto de la metafísica. Así como el ens en sentido amplio se divide analógicamente, así el ens metaphysicum se divide analógicamente en aquello que es ipsum esse, Dios, y aquello cui convenit esse, la criatura. El ser no es, pues, un género o predicamento. Igualmente, el ser en el último sentido, aliquid cui convenit vel natum est convenire esse, comprende y se divide analógicamente en substancias, a las que corresponde existir en sí mismas (esse in sé), y accidentes, a los que corresponde existir en otro (esse in alio), es decir, en una substancia. Indudablemente, es verdad que también para Aristóteles la metafísica es la ciencia del ser en tanto que ser; pero para Aristóteles, la idea de ser no constituía el punto de partida, cuyo anáfisis conduciría al descubrimiento de las divisiones analógicas del ser; Enrique de Gante estuvo inspirado en ese punto por el pensamiento de Avicena, cuya filosofía influiría también en la construcción del sistema escotista. Tanto según Duns Scoto como según Enrique de Gante, el metafísico estudia la idea del ser, y la metafísica se mueve primariamente en un nivel conceptual.

Puede parecer que con ese modo de ver no sólo es difícil realizar el paso del nivel esencial al nivel existencial, sino también que podría haber confusión entre la res secundum opinionem y la res secundum veritatem. Sin embargo, Enrique de Gante mantuvo que las esencias que son actualizadas o que son objetivamente posibles pueden ser discernidas como teniendo una realidad propia, un esse essentiae, la posesión del cual las distingue de los puros entia rationis. Sin embargo, no debe entenderse que la teoría del esse essentiae, que Enrique tomó de Avicena, implique una especie de existencia incoada, como si la esencia tuviese una existencia extramental de una clase rudimentaria; Enrique acusó a Gil de Roma de sostener una teoría de ese tipo. Lo que significa es que la esencia existe en el pensamiento, que es definible, que es una esencia inteligible[865]. Su inteligibilidad, su posibilidad intrínseca, la distingue de la res secundum opinionem, como por ejemplo de la noción de un ser medio hombre y medio cabra, que es una noción contradictoria. En cuanto a la relación entre el nivel esencial y el nivel existencial, es bastante evidente que sólo podemos conocer la existencia del singular mediante la experiencia del singular (en la filosofía de Enrique de Gante no hay cuestión de la deducción de los singulares), mientras que la esencia inteligible, que es de carácter universal, no es tanto deducida de la noción de ser como «dispuesta» bajo la noción de ser. Ya hemos visto que el filósofo natural detecta en el hombre sus componentes físicos, cuerpo y alma; pero el hombre es definido por el metafísico como un animal racional, en términos de género y especie, en términos de su esencia inteligible. Esa esencia inteligible es así dispuesta bajo la noción de ser y sus «contracciones» (analógicas), como una especie particular de substancia; pero el hombre actualmente existente sólo es conocido por medio de la experiencia. Por otra parte, la esencia inteligible es un reflejo (un

exemplatum, o *ideatum*) de la Idea en Dios, la esencia ejemplar o absoluta, y Dios conoce las cosas singulares a través de la esencia considerada como multiplicable en substancias o supposita numéricamente diferentes. En Dios no hay ideas de las cosas singulares como tales, pero éstas son conocidas por Dios en y a través de la esencia especifica[866]. De ahí parecería seguirse o bien que las cosas singulares están contenidas de alguna manera en la idea universal y son, teóricamente al menos, deducibles a partir de aquélla, o bien que debe renunciarse a toda tentativa de hacer inteligibles a las cosas singulares[867]. Enrique no podía admitir que la individualidad añada elemento real alguno a la esencia específica[868]; las cosas singulares difieren unas de otras simplemente en virtud del hecho de que existen actual y extramentalmente. Entonces, si la individuación no puede ser explicada en términos de un elemento real añadido, tiene que ser explicada en términos de una negación, una negación doble, la de división interna o intrínseca y la de identidad con cualquier otro ser. Scoto atacó ese punto de vista sobre la base de que el principio de individuación no puede ser una negación y que la negación tiene que presuponer algo positivo; pero está claro que Enrique presupuso algo positivo, a saber, la existencia.[869]

Puede parecer que lo que hasta ahora hemos ofrecido sea una información confusa y quizá no muy significativa de diversos temas de la doctrina de Enrique de Gante; pero nuestro propósito ha sido poner de manifiesto una dificultad fundamental en el sistema de dicho pensador. En la medida en que la metafísica es un estudio de la idea de ser y de las esencias inteligibles, y en la medida en que los individuos no son considerados inteligibles sino en cuanto contenidos en la esencia, la metafísica de Enrique es una metafísica de tipo platónico, y sin embargo su teoría sobre la individuación anticipa el punto de vista ockhamista de que no es necesario buscar ningún principio de individuación, ya que una cosa es individual por el mero hecho de que existe. Si el primer punto de vista postula una explicación de los objetos en términos de esencia, el segundo pide una explicación en términos de existencia, de creación y producción; y Enrique yuxtapone ambos puntos de vista, sin conseguir una conciliación adecuada.

9.Esencia y existencia.

Hemos visto que Enrique de Gante dotó a la esencia inteligible de un *esse essentiae*, a diferencia del *esse existentiae*. ¿Cuál es la naturaleza de la distinción en

cuestión? En primer lugar, Enrique rechazó la teoría de Gil de Roma, el cual había llevado la distinción al plano físico y la había convertido en una distinción entre cosas separables, la esencia y la existencia. Contra ese modo de ver, Enrique argumentó en su *Quodlibet* 1 (9) en el 10 (7), y en el 11 (3). Si la existencia fuera distinta de la esencia en el sentido querido por Gil de Roma, la existencia sería a su vez una esencia, y requeriría otra existencia para existir, de modo que habría que suponer un regreso infinito. Además, ¿qué sería una existencia realmente distinta de la esencia? ¿Substancia, o accidente? Ninguna de las dos respuestas puede mantenerse. Además, Enrique rechazó la distinción real entendida como una distinción metafísica: la esencia de un objeto existente no es indiferente en modo alguno a la existencia o no existencia; en el orden concreto, una cosa es o no es. La existencia no es un elemento o principio constitutivo de una cosa, de modo que la cosa fuese una síntesis de esencia y existencia; cualquier síntesis que pueda haber, es decir, la adición de esencia y existencia, es obra de la mente[870]. Por otra parte, el contenido del concepto de esencia no es idéntico al contenido del concepto de existencia: la idea de una esencia existente contiene más que la mera idea de esencia como tal. La distinción, pues, aun sin ser una distinción real, no es una distinción puramente lógica, sino una distinción «intencional», pues expresa diferentes intentiones relativas a una misma cosa simple.[871]

Pero si la esencia actualizada contiene más que la esencia concebida como posible, y si no se debe introducir de nuevo la distinción real entre esencia y existencia, ¿qué es lo que puede ser ese «más»? Según Enrique de Gante, consiste en una relación, la relación del efecto a la Causa, de la criatura al Creador. Para una criatura, existir y depender de Dios son la misma cosa[872]. Ser un efecto de Dios y tener esse existentiae ab ipso es lo mismo, a saber, un respectus o relación a Dios. La esencia considerada meramente como posible es un exemplatum y depende del conocimiento divino, mientras que la esencia actualizada o existente depende del poder creador divino[873], de modo que la noción de la segunda contiene algo más que la noción de la primera pero aunque la relación de la existencia actualizada a Dios es una relación real de dependencia, no es distinta de la esencia en el orden concreto con una distinción real. Desde el punto de vista metafísico, pues, solamente Dios puede ser pensado sin relación a otro ser alguno; la criatura, aparte de su doble relación a Dios (como el exemplatum al exemplar y como el efecto a la causa), no es nada. Por la primera relación en sí misma, la esencia no existe «fuera» de Dios; por la segunda relación, existe como una esencia actualizada; pero, aparte de esa relación, no tiene esse existentiae, puesto que el esse existentiae y el respectus ad Deum son la misma cosa.

10.Pruebas de la existencia de Dios.

Enrique de Gante admitió las pruebas a posteriori de la existencia de Dios; pero las consideró como de carácter físico (sus ideas de la física o filosofía natural y de la metafísica no podían llevarle a otra conclusión) y como inferiores a la prueba a priori. Las pruebas físicas pueden conducirnos el reconocimiento de un Ser preeminente, pero no pueden revelarnos la esencia de ese Ser; por lo que respecta a dichas pruebas, la existencia de Dios aparece como una existencia de hecho, pero no se revela también como una existencia de derecho. La prueba metafísica, en cambio, nos permite ver la existencia de Dios como necesariamente contenida en su esencia, o, más bien, como idéntica a ésta[874]. Del mismo modo, únicamente la prueba metafísica puede establecer sólidamente la unicidad de Dios, al mostrar que la esencia divina tiene una repugnancia intrínseca a toda multiplicación.[875]

La idea a priori de Dios, la de la Suprema Perfección simple concebible, que no puede no existir, fue supuesta por Enrique de Gante como una de las nociones primarias, a saber, Ser, Cosa o esencia, y Necesidad. Podría esperarse que tratase de deducir las nociones de Ser necesario y ser contingente a partir de un concepto original unívoco de ser; pero de hecho se negó a admitir el carácter unívoco del concepto de ser. Nuestro reconocimiento de lo que es el Ser necesario y nuestro reconocimiento de lo que es el ser contingente se producen parí passu: no podemos tener un conocimiento imperfecto del segundo sin un conocimiento imperfecto del primero, ni un conocimiento perfecto del segundo sin un conocimiento perfecto del primero[876]. No hay un concepto unívoco de ser, común a Dios y a las criaturas: hay dos conceptos, el de Ser necesario y el de ser contingente, y nuestro concepto de ser debe ser uno u otro. Podemos, sin embargo, confundir los dos. Hay dos clases de indeterminación, la indeterminación negativa y la indeterminación privativa. Un ser es negativamente indeterminado cuando excluye toda posibilidad de determinación en el sentido de la finitud, y solamente Dios es indeterminado en ese sentido; mientras que un ser es privativamente indeterminado cuando puede o debe ser determinado, pero todavía no lo es, o se considera en abstracción de sus determinaciones[877]. Así, si consideramos el ser en abstracción de sus determinaciones, consideramos el ser creado, que, en concreto, debe ser substancia o accidente, pero que puede ser considerado con abstracción de esas determinaciones, y ese concepto de *privative indeterminatum* no comprende a Dios (*negative indeterminatum*). Pero la mente puede fácilmente confundir esos dos conceptos y concebirlos como uno solo, aunque en realidad son dos. Al afirmar eso y al excluir todo concepto unívoco de ser común a Dios y a las criaturas, Enrique de Gante deseaba evitar la idea aviceniana de la creación necesaria, que parece la consecuencia lógica de que se deduzca el ser necesario y el ser contingente a partir de un originario concepto unívoco de ser; pero se acercó peligrosamente a la doctrina (de la que fue

acusado por Duns Scoto) de que los dos conceptos de ser son equívocos. Es indudable que Enrique de Gante expuso una doctrina de la analogía y que afirmó que el «ser» no se predica de un modo puramente equívoco de Dios y de las criaturas[878]; pero insistió tanto en que el concepto de ser no es ni el concepto de Dios ni el concepto de criatura, y en que entre éstos no hay comunidad positiva alguna, sino solamente negativa (sin que haya fundamento positivo alguno para la negación, es decir, para la «indeterminación»), que la acusación de Scoto parece estar considerablemente justificada[879]. Scoto objetaba que, dado el modo de ver de Enrique, todo argumento que se remontara a Dios a partir de las criaturas debería ser falaz, y en verdad parece que, si se subraya ese aspecto del pensamiento de Enrique al que objetó Scoto, el único camino para salvaguardar el conocimiento filosófico de Dios por el hombre sería el de reconocer la existencia de una idea a priori de Dios, una idea que no tuviera que ser derivada de la experiencia de las criaturas.

11.Espíritu general y significación de la filosofía de Enrique de Gante.

Como ya se ha dicho, Enrique de Gante fue un ecléctico, y ya hemos ofrecido algunos ejemplos de su eclecticismo. Si bien combatía la teoría de la distinción real propuesta por Gil de Roma (e incluso la de santo Tomás, aunque fuese Gil el objeto particular de sus ataques), si bien se negó a admitir la posibilidad de la creación desde la eternidad y la teoría tomista de la individuación, también rechazó la doctrina de la composición hilemórfica universal de las criaturas y se opuso a la doctrina de la pluralidad de las formas en seres materiales no humanos. En el primer Quodlibet, Enrique adoptó la teoría tomista de la unidad de la forma substancial en el hombre, pero en el segundo Quodlibet cambió de opinión y admitió la forma corporeitatis en el hombre. Por otra parte, si bien postuló una iluminación especial de tipo restringido y mantuvo la superioridad de la voluntad libre sobre el entendimiento, también tomó muchas cosas de Aristóteles, fue fuertemente influido por la filosofía de Avicena, y, en su doctrina de la individuación, se parece más a los pensadores del movimiento ockhamista que a sus predecesores. No obstante, llamar a un filósofo «ecléctico», sin más cualificaciones, implica que ese filósofo no llegó a una síntesis, y que su filosofía es una colección de opiniones yuxtapuestas tomadas de diversas fuentes. En el caso de Enrique de Gante, presentarle a esa luz sería cometer una injusticia. Es

verdad que no fue siempre consecuente, y que sus opiniones y tendencias de pensamiento no siempre armonizan bien entre sí; pero él pertenece de un modo claramente definido a la tradición platónica en el pensamiento cristiano, y lo que tomase de Aristóteles o de pensadores aristotélicos no afecta realmente a aquel hecho; también san Buenaventura había hecho uso de Aristóteles sin dejar de ser un agustiniano. La tendencia principal de Enrique de Gante como metafísico fue la de construir una metafísica de lo inteligible, una metafísica de esencias más bien que de lo concreto, y eso le caracteriza como un filósofo de la tradición platónica.

Pero si Enrique perteneció a la tradición platónica, fue también un filósofo cristiano. Así, mantuvo claramente la doctrina de la creación libre a partir de la nada. No trató de deducir la existencia creada a partir de la idea de ser, y, en su deseo de evitar el necesitarismo en la idea de creación, rechazó la univocidad del concepto de ser como un punto de partida para la deducción metafísica. Es indudable que tampoco Platón intentó nunca una deducción de ese tipo; pero Enrique, a diferencia de Platón y de los demás filósofos paganos, tenía una idea clara de la creación y subrayaba la dependencia de todas las cosas creadas respecto de Dios, manteniendo que, aparte de su relación a Dios, las cosas creadas son nada. Ese sobresaliente elemento cristiano de su pensamiento le sitúa en la tradición agustiniana, de la que él toma su doctrina de la iluminación y de las ideas virtualmente innatas (ideas que pueden formarse «desde dentro»). Por otra parte, aunque trató de evitar aquello que le parecía erróneo en la filosofía de Avicena, su propia metafísica estuvo muy influida por el pensamiento del filósofo musulmán, de modo que Gilson ha podido hablar, en ese contexto, de un augustinisme avicennisant. Aparte del hecho de que Enrique juntase en uno a Dios en su función iluminadora (san Agustín) y al entendimiento activo separado de Avicena (un rapprochement que no fue exclusivo de Enrique), su doctrina del innatismo mitigado le inclinó de un modo natural a una metafísica de esencias inteligibles más bien que a una metafísica de lo concreto, y, como Avicena, atribuyó una cierta realidad u objetividad, aunque no independiente de Dios, a las esencias consideradas en cuanto posibles, esencias que se siguen necesariamente del entendimiento divino y son, por lo tanto (en sí mismas, al menos) deducibles. Pero cuando se trataba de la existencia, del concreto mundo existente de la creación, Enrique tenía que separarse de Avicena. Este último, al considerar que la voluntad divina estaba sujeta a la misma necesidad que el entendimiento divino, hizo la emergencia de las existencias paralela a la emergencia de las esencias, y a las inteligencias subordinadas responsables de prolongar la actividad de la Causa primera y llevar a cabo la transición de lo universal a lo particular; pero Enrique de Gante, como pensador cristiano, tenía que admitir la creación libre, y también la creación en el tiempo. Vio perfectamente bien que lo sensible y concreto no puede hacerse plenamente inteligible, si hacer algo plenamente inteligible significa explicarlo en términos de esencia, y trazó, en consecuencia, una firme división entre metafísica y física, dos ciencias distintas, cada una de las cuales tiene su propio punto de partida y

su propio modo de proceder.

Con todo, pese a las tendencias platónicas y avicenianas de su pensamiento, Enrique de Gante ayudó en cierto sentido a preparar el camino al nominalismo. La insistencia en la iluminación conduce fácilmente a un cierto escepticismo en cuanto a la capacidad de la mente para alcanzar un sistema metafísico basado en la experiencia, y, al mismo tiempo, la tendencia de Enrique a la simplificación al tratar del mundo creado (por ejemplo, al negar toda distinción real entre esencia y existencia, o en su teoría de la individuación, que lleva consigo el abandono del realismo) puede, considerada en sí misma, entenderse como el heraldo de las tendencias simplificadoras y del conceptualismo del siglo XIV. Indudablemente, ése no es sino un aspecto de su filosofía, y no el más importante o característico, pero no por eso deja de ser un aspecto verdadero. Ockham criticó el pensamiento de Enrique de Gante en sus demás aspectos; pero eso no significa que el pensamiento de Enrique de Gante no ejerciera influencia en el movimiento cuya figura principal fue Ockham. Se ha llamado a Enrique una figura «intermediaria» entre los siglos 13 y 14, y sería difícil negar tal cosa; pero, antes de que apareciese el ockhamismo, Duns Scoto, que tan frecuentemente criticó a Enrique de Gante, como Enrique había criticado a Gil de Roma, iba a intentar el desarrollo y la justificación de una síntesis de agustinismo y aristotelismo, esforzándose así, a pesar de sus polémicas contra Enrique de Gante, en cumplir satisfactoriamente lo que éste no había cumplido satisfactoriamente.

CAPÍTULO XLV
SCOTO.—I

1.Vida.

Juan Duns Scoto, el Doctor Subtilis, nació en Escocia, en Maxton, en el condado de Roxburgh, aunque su nombre de familia. Duns, procedía de un lugar del condado de Berwiek. Hoy podemos considerar seguro que era escocés, no simplemente por el hecho de que, en su tiempo, ya no se llamaba indiscriminadamente Scoti a los escoceses y a los irlandeses, sino también porque una serie de descubrimientos de documentos de autoridad difícilmente cuestionable lo han probado así. Pero si el país de su nacimiento es hoy seguro, la fecha no lo es tanto, aunque es probable que hubiese nacido en 1265 o 1266, y que entrase en la Orden de frailes menores en 1278, para tomar el hábito en 1280, y ser ordenado sacerdote en 1291. La fecha tradicionalmente asignada a su muerte es el 8 de noviembre de 1308. Murió en Colonia, y fue enterrado en la iglesia de los franciscanos de dicha ciudad.

Las fechas de la carrera académica de Duns Scoto no son seguras, pero parece que estudió en París bajo la dirección de Gonzalo de España, de 1293 a 1296, después de una breve estancia en Oxford. Según la opinión tradicional, Scoto se trasladó luego a Oxford, donde comentó las Sentencias y produjo el Opus Oxoniense, o Comentario a las Sentencias de Oxford. El hecho de que en el libro IV del Opus Oxoniense cite una bula de Benedicto XI (del 31 de enero de 1304) no es un argumento seguro contra la opinión tradicional, pues es indudable que Scoto retocó e hizo adiciones posteriores a su obra[880]. En 1302 regresó a París, y comentó allí las Sentencias; pero en 1303 fue desterrado de París por haber apoyado al partido pontificio contra el rey Felipe el Hermoso. No está muy claro dónde pasó los días de su destierro: se han sugerido como lugares de estancia Oxford, Colonia y Bolonia. En todo caso, enseñó en Oxford en el año académico 1303-1304, volvió a París en 1304 y recibió el doctorado en teología en 1305. Es posible que regresase de nuevo a Oxford para una corta estancia, pero indudablemente estaba en París, dedicado a comentar las Sentencias, cuando fue enviado a Colonia en el verano de 1307. En Colonia prosiguió su obra de profesor, pero en 1308, como ya hemos dicho, murió, cuando tenía cuarenta y dos o cuarenta y tres años de edad.

2.Obras.

La ineertidumbre relativa al curso exacto de la vida de Scoto es lamentable: pero mucho más lamentable es la ineertidumbre concerniente a la autenticidad de algunas obras que se le atribuyen en la edición de Luke Wadding. Sin embargo, está, felizmente, fuera de discusión la autenticidad general de los dos grandes comentarios a las Sentencias, aunque ni el Opus Oxoniense ni las Reportata Parisiensia, en su forma tradicional, pueden asignársele en su totalidad. Por lo que hace al Opus Oxoniense, al texto original tal como Scoto lo dejó (la Ordinatio, de la que aún no ha sido descubierto manuscrito alguno) hicieron adiciones discípulos suyos que quisieron completar la obra del maestro ofreciendo una exposición completa de su pensamiento, aunque en algunos códices posteriores los escribas procuraron advertir de las adiciones que habían sido hechas. En una situación similar se encuentran las Reportata Parisiensia, pues también en este caso el deseo de dar cuenta completa de las enseñanzas de Scoto condujo a sus discípulos a reunir exposiciones parciales procedentes de distintas fuentes, pero sin hacer ninguna tentativa seria de descubrir la autoridad y valor de las distintas partes del mosaico. La tarea de la comisión designada para la revisión y la edición crítica de las obras de Scoto no es, pues, una tarea fácil; pero, aunque los Comentarios de París y Oxford representan básicamente el pensamiento de Scoto, un cuadro seguro y definitivo de ese pensamiento no es posible hasta que aparezca la edición crítica de los Comentarios, más exactamente, hasta que se publique, libre de añadidos, el liber Scoti, u Ordinatio original.

La autenticidad del De primo principio no está en discusión, aunque los argumentos aducidos por el P. Ciganotto para mostrar que aquélla fue la última obra de Scoto no parecen ser decisivos. Las Quaestiones quodlibetales son también auténticas[881], e igualmente las cuarenta y seis Collationes (Wadding solamente conoció cuarenta, pero C. Balic descubrió otras seis) y los nueve primeros libros de las Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis. En cuanto al De Anima, la cuestión de su autenticidad ha sido muy debatida. Pelster mantuvo que era auténtica, mientras que Longpré trató de mostrar que no lo era, aunque sus argumentos fueron declarados insuficientes por Fleig. Ahora se acepta generalmente como auténtica, incluso por Longpré. Por el contrario, la Grammatiea speculativa debe asignarse a Tomás de Erfurt, y el De rerum principio es también inauténtico, y, probablemente, al menos en parte, es un plagio de las Quaestiones quodlibetales de Godofredo de Fontaines. Son también inauténticas la Metaphysica textualis (que probablemente ha de atribuirse a Antonio Andrés), las Conclusiones metaphysicae, y los Comentarios a la Física y Meteorología de Aristóteles.

Determinar con certeza cuáles son y cuáles no son las obras auténticas de Duns Scoto es indudablemente un asunto importante. Algunas doctrinas que aparecen en el De rerum principio, por ejemplo, no aparecen en las obras cuya autenticidad es

segura, de modo que si hubiera que aceptar la autenticidad del De rerum principio (hoy rechazada, según ya hemos dicho), tendríamos que suponer que Scoto enseñó primeramente una doctrina que más tarde abandonó, puesto que no puede pensarse que su pensamiento contuviese patentes contradicciones. Afirmar un cambio de opinión a propósito de una doctrina relativamente secundaria siendo así que tal cambio no tuvo realmente lugar, puede no ser un error de gran importancia, aunque de él resulte un informe inexacto sobre el desarrollo doctrinal de Scoto; pero la cuestión de la autenticidad o in autenticidad es mucho más importante cuando se trata de los Theoremata. En esa obra el autor afirma que no puede probarse que hay solamente un Principio último, o que Dios es infinito, o inteligente, etc., y tales afirmaciones están, al menos a primera vista, en clara contradicción con la enseñanza de las obras indudablemente auténticas de Scoto. Entonces, si hubiera que aceptar como auténticos los Theoremata, habría que suponer una sorprendente volte-face de parte de Scoto, o intentar una difícil tarea de interpretación y conciliación.

El primer ataque a la autenticidad de los Theoremata fue el del padre de Basly, en el año 1918, ataque continuado por el padre Longpré. Este último argumentó que aún no había sido descubierto manuscrito alguno que atribuyese explícitamente la obra a Duns Scoto; que las enseñanzas contenidas en la obra son contrarias a las contenidas en las obras indudablemente auténticas de Scoto; que Ockham y Tomás de Sutton, que atacaron la teología natural de Scoto, nunca citan esa obra como suya; que la doctrina de los Theoremata es de carácter nominalista y debe ser atribuida a la escuela ockhamista; y que Juan de Reading, que conoció a Scoto, cita las obras auténticas de éste cuando trata la cuestión de si la existencia de Dios puede ser demostrada por la luz natural de la razón, pero no menciona los Theoremata. Esos argumentos parecieron convincentes, y, en general, se aceptó que zanjaban la cuestión, hasta que el padre Balic propuso otros argumentos que oponer a la tesis de Longpré. Dándose cuenta de que los argumentos de Longpré estaban en su mayor parte basados en pruebas internas, Balic procuró poner de manifiesto no sólo que las argumentaciones basadas en pruebas internas no son convincentes, sino también que había buenos argumentos, fundados en pruebas externas, para probar que los Theoremata eran realmente obra de Scoto. Así, hay cuatro códices que atribuyen explícitamente la obra a Scoto, y en el capítulo cuarto del *De Primo Principio* se encuentran las *palabras in sequenti, seilicet in Theorematibus, ponentur eredibilia*. La frase seilicet in Theorematibus no puede haber sido añadida por Wadding, ya que se encuentra en varios códices. Además, los Theoremata fueron citados como obra de Scoto, entre otros, por Juan el Canónigo, un escotista del siglo XIV. Baudry trató entonces de poner de manifiesto que, aunque algunas de las teorías contenidas en los Theoremata revelen un espíritu nominalista, las doctrinas fundamentales de la obra no son de origen ockhamista, y Gilson (en los Archives d'histoire doctrínale et littéraire du Moyen Age, 1937-1938) procuró probar que los dieciséis primeros Theoremata no están en contradicción con las obras indudablemente auténticas de

Scoto. Según Gilson, Duns Scoto habla en los Theoremata (en el supuesto de que la obra sea realmente suya) como un filósofo que muestra lo que puede alcanzar por sus propios medios la razón humana, mientras que en el Opus Oxoniense, que es una obra teológica, muestra lo que puede ser alcanzado por la metafísica ayudada por la teología. Aun cuando las conclusiones a las que se llega en los Theoremata parezcan acercarse a las de Ockham, su espíritu es diferente, puesto que Scoto creía que el teólogo puede presentar argumentos metafísieos y demostrativos en favor de la existencia de Dios y de los atributos divinos, mientras que Ockham lo negaba y recurría a la sola fe. En la última edición (1944) de su obra La philosophie au Moyen Age, Gilson deja como una cuestión abierta la de la autenticidad o in autenticidad de los Theoremata; pero mantiene que, si los Theoremata fueron obra de Scoto, no hay dificultad en reconciliar la doctrina que contienen con la doctrina del Opus Oxoniense. El filósofo puro trata del ser en un sentido universal, y nunca puede ir más allá de un primer motor que es el primero en la cadena de las causas, pero que no deja de formar parte de la cadena; no puede llegar a la concepción de Dios, a la que puede llegar el filósofo que es también teólogo.

Me inclino a considerar dudosa la validez de la pretensión de Gilson. En el Comentario de Oxford, Scoto afirma que muchos atributos esenciales de Dios pueden ser conocidos por el metafísico[882], y en ambos comentarios afirma que el hombre puede alcanzar un conocimiento natural de Dios, aunque no puede, ex puris naturalibus, llegar a conocer verdades como la de la Trinidad[883]. Encuentro difícil suponer que, cuando Scoto dice que el hombre puede llegar a conocer verdades acerca de Dios ex puris naturalibus, piense en el metafísico que es además teólogo. Ni veo que Scoto pretenda limitar el conocimiento de Dios por el filósofo puro al conocimiento de Dios como Primer Motor: él dice claramente que el metafísico puede llegar más lejos que el *physicus*[884]. Además, me parece extraordinariamente extraño, en el supuesto de que los Theoremata fueran obra de Scoto, que éste pruebe en el De Primo Principio, que Dios, o el Primer Principio, es, por ejemplo, inteligente, y que luego en los Theoremata declare que esa verdad es un credibile y no puede ser demostrada. Es indudable que Scoto limitó algo el alcance de la razón natural en lo concerniente a Dios (él no creía que la omnipotencia de Dios pueda ser estrictamente demostrada por la razón natural); pero, a la vista de los Comentarios, del De Primo Principio, y de las Collationes, parece que Scoto consideró indudablemente que es posible una teología natural, independientemente de la cuestión de si el filósofo es también teólogo o no[885]. Desde luego, si alguna vez se probase concluyentemente, por pruebas externas, que los Theoremata son obra auténtica de Scoto, habría que recurrir a alguna teoría como la de Gilson para explicar la patente contradicción entre los Theoremata y las otras obras del filósofo; pero mientras tanto me parece que es llevar demasiado lejos el esfuerzo de conciliación sugerir que no hay contradicción, y yo, al exponer la teología natural de Scoto, me propongo no tener en cuenta los Theoremata. Pero, aunque deje de tener en cuenta los

Theoremata, admito, como ya he dicho, que, en el caso de que la autenticidad de esa obra fuese satisfactoriamente probada, no habría más remedio que decir, con Gilson, que en dicha obra Scoto consideraba simplemente la capacidad del filósofo natural (elphysieus) en cuanto a la consecución de un conocimiento natural de Dios. Pero lo que me interesa subrayar es que, hasta que la autenticidad de los Theoremata sea probada, no parece que haya ninguna razón adecuada que obligue a afirmar que el metafísico de las obras indudablemente auténticas tenga que ser un metafísico que posea la base de la fe. Trataré, pues, con fines prácticos, los Theoremata como no auténticos, pero sin pretender zanjar definitivamente la cuestión ni añadir nuevas razones a las ya alegadas por otros autores para rechazarlos como apócrifos.

He discutido con cierta extensión el problema de los Theoremata para poner de manifiesto la dificultad que hay para interpretar con exactitud el pensamiento de Duns Scoto. Aun cuando se mantenga que las doctrinas de los Theoremata y las del Opus Oxoniense no sean discordantes, sino conciliables, la misma conciliación tendría como resultado una imagen de la filosofía de Scoto que apenas podría ser la sugerida por un primer conocimiento del Opus Oxoniense. Por otra parte, aunque la autenticidad de los Theoremata no haya sido demostrada y aunque parezca preferible rechazarla, la conveniencia de exposición no es un criterio seguro de autenticidad o inautenticidad, y, en vista de las recientes tentativas de rehabilitar la obra en cuestión, no se puede excluir la posibilidad de que en el futuro se apruebe con certeza que es auténtica, aun cuando las pruebas internas sugieran lo contrario.

3.Espíritu de la filosofía de Scoto.

Se han dado varias interpretaciones generales de la filosofía de Scoto, que van desde la interpretación de éste como un revolucionario, como un precursor directo de Ockham y de Lutero, hasta el intento de suavizar las diferencias entre el escotismo y el tomismo e interpretar a Scoto como un seguidor de la obra de santo Tomás de Aquino. La primera interpretación, que es la de Landry, puede ser descartada, al menos en su forma extrema, como extravagante y desprovista de fundamento suficiente, mientras que, por el contrario, es imposible negar que el escotismo difiere del tomismo. Pero ¿hay que considerar a Duns Scoto como un continuador de la tradición franciscana que, al mismo tiempo, adoptó muchas cosas de Aristóteles y de sus predecesores medievales no franciscanos, o hay que considerarle como un pensador que llevó adelante la tradición aristotélica de santo Tomás de Aquino pero,

al mismo tiempo, corrigió a santo Tomás a la luz de lo que él consideraba que era la verdad, o hay que considerarle simplemente como un pensador independiente que, al mismo tiempo, dependía, como a todos los filósofos tiene que ocurrirles, de pensadores precedentes en cuanto a los problemas planteados y discutidos? Esa pregunta no es fácil de contestar, y todo intento de darle una contestación definitiva tiene que posponerse hasta la producción de la edición crítica de las obras de Scoto; pero parece que cada una de las sugerencias precedentes contiene alguna verdad. Scoto fue, en verdad, un Doctor franciscano, y aunque descartase cierto número de doctrinas generalmente mantenidas en común por los anteriores pensadores franciscanos, se consideró indudablemente a sí mismo fiel a la tradición franciscana. Por otra parte, aunque es indudable que Scoto criticó opiniones tomistas en puntos importantes, es también posible considerarle como un continuador de la obra de síntesis a la que santo Tomás se había consagrado. Finalmente, Scoto fue, sin duda, un pensador independiente; pero, al mismo tiempo, construyó sobre cimientos ya existentes. Pero, aunque el escotismo no suponga una completa ruptura con el pasado, es perfectamente razonable que se haga hincapié en sus aspectos relativamente originales e independientes, y se dirija así la atención hacia la diferencia entre el escotismo y otros sistemas.

En algunos aspectos de su pensamiento, Scoto continuó ciertamente la tradición agustiniano-franciscana: en su doctrina de la superioridad de la voluntad sobre el entendimiento, por ejemplo, así como también en su admisión de la pluralidad de formas y en su utilización del argumento anselmiano de la existencia de Dios. Además, se ha probado que Scoto no inventó la distinetio formalis a parte rei, sino que ya se habían servido de ésta algunos pensadores franciscanos precedentes. Sin embargo, Scoto acentuó muchas veces o puso un sello peculiar en los elementos que adoptaba de aquella tradición. Así, al tratar de la relación de la voluntad al entendimiento, subrayó la libertad más bien que el amor, aunque también es verdad que sostuvo la superioridad del amor sobre el conocimiento, una superioridad íntimamente relacionada con su teoría de que el supremo principio práctico es que Dios debe ser amado sobre todas las cosas. Igualmente, aunque utilizó el argumento anselmiano, el llamado «argumento ontológico», no lo aceptó como una prueba concluyente de la existencia de Dios, sino que mantuvo, no solamente que tiene que ser «matizado» antes de que se le pueda emplear eficazmente, sino también que ni siquiera entonces es una prueba demostrativa de la existencia de Dios, ya que los únicos argumentos demostrativos son a posteriori.

Pero si en algunos aspectos Scoto continuó la tradición agustiniano-franeiscana, en otros se apartó de la misma. No está del todo claro si enseñó o no la composición hilemórfica de los ángeles; pero rechazó explícitamente como innecesarias las teorías de las rationes seminales y de la iluminación especial del entendimiento humano, y no vio contradicción alguna, como san Buenaventura la había visto, en la idea de creación desde la eternidad, aun cuando en ese tema habla más vacilantemente que

santo Tomás. La influencia del aristotelismo había, pues, penetrado en el escotismo más profundamente que en la filosofía de san Buenaventura, y debemos mencionar en particular la influencia de Avicena. Por ejemplo, Scoto insiste en que el objeto de la metafísica es el ser en cuanto ser, y en su insistencia en ese punto, y en su modo de tratar el problema de Dios, parece haber sido influido por dicho filósofo islámico, cuyo nombre aparece no infrecuentemente en las páginas de las obras de Scoto. Es verdad que el propio Aristóteles había declarado que la metafísica, o, mejor dicho, la filosofía primera, es la ciencia del ser en cuanto ser; pero la metafísica de Aristóteles se centra en la práctica en la doctrina de las cuatro causas, mientras que Scoto trata extensamente de la idea y naturaleza del ser, y el impulso para ello parece proceder en parte de Avicena. También, por ejemplo, la discusión de los universales por Scoto manifiesta la deuda de éste a Avicena.

Pero aunque Scoto debiese a Aristóteles y a sus comentadores mucho más de lo que les debió san Buenaventura, y aunque apelase a la autoridad de Aristóteles en apoyo de tal o cual teoría, estuvo lejos de ser un mero seguidor del «Filósofo», al que no duda en criticar. Pero, aparte de particulares detalles de crítica, la inspiración filosófica de Scoto, por así decir, fue distinta de la de Aristóteles. A sus ojos, la concepción de Dios como primer motor era una concepción muy inadecuada, puesto que no va más allá del mundo físico y no alcanza al ser infinito, trascendente, del que dependen esencialmente todos los seres finitos. Igualmente, de la doctrina ética de Scoto se sigue que la ética aristotélica ha de ser insuficiente, por cuanto la noción de obligación, dependiente de la voluntad divina, no aparece en ésta. Indudablemente puede decirse que cualquier filósofo cristiano ha de encontrar a Aristóteles deficiente en tales materias, y que también santo Tomás tuvo que complementar a Aristóteles con san Agustín; pero lo que aquí nos interesa es que Scoto no daba rodeos innecesarios para «explicar» a Aristóteles o «reconciliar» sus opiniones con lo que él mismo consideraba verdadero. Por ejemplo, en la medida en que en el escotismo hay una filosofía moral en sentido estricto, es difícil ver que se dé una dependencia de Aristóteles.

La actitud de Scoto hacia santo Tomás ha sido presentada en los últimos años a una luz bastante diferente de aquella en la que anteriormente solía presentarse: ha habido, y no deja de ser natural, una tendencia a minimizar sus divergencias del tomismo. Se ha indicado, por ejemplo, que en sus polémicas, Scoto se refería muchas veces a otros pensadores, como Enrique de Gante. Eso es indudablemente verdad; pero subsiste el hecho de que muchas veces critica posiciones tomistas, que presenta argumentaciones de santo Tomás y las refuta. Pero, cualquiera que sea la justicia o injusticia de tal o cual crítica concreta, está claro que Scoto no criticaba por el mero gusto de la crítica. Si insistía, por ejemplo, en una cierta intuición intelectual del objeto singular, y si subrayaba la realidad de la «naturaleza común», sin caer, sin embargo, en el realismo exagerado de los antiguos filósofos medievales, lo hacía así no simplemente para diferir de santo Tomás, sino para salvaguardar, según creía, la

objetividad del conocimiento. Del mismo modo, insistió en el carácter unívoco del concepto de ser porque consideró su propia doctrina absolutamente necesaria para evitar el agnosticismo, es decir, para salvaguardar el carácter objetivo de la teología natural. Y si hizo un extenso uso de la distinctio formalis a parte rei, no fue simplemente para exhibir su sutileza, aunque era ciertamente un pensador y dialéctico sutil y a veces tortuoso, sino porque consideraba que aquel uso era requerido por los hechos y por la referencia objetiva de nuestros conceptos. Así pues, si Scoto puede ser considerado como un sucesor de santo Tomás y como un continuador del tomismo, debe reconocerse que se esforzó en corregir lo que veía, recta o equivocadamente, como deficiencias y tendencias peligrosas en la filosofía de santo Tomás de Aquino.

Conviene tener presente la preocupación de Duns Scoto por la salvaguarda teorética de la objetividad del conocimiento humano y, en particular, de la teología natural, ya que el reconocimiento de aquella preocupación sirve de contrapeso a la tendencia a considerarle como sobre todo un crítico destructivo. Es verdad que Scoto fue algo riguroso en su idea de lo que constituye una prueba, y que no admitió que las pruebas aducidas para demostrar la inmortalidad del alma, por ejemplo, fueran demostrativas, concluyentes; pero su filosofía no deja por eso de ser una de las grandes síntesis medievales, un esfuerzo del pensamiento constructivo y positivo. Además, dicha síntesis tenía una inspiración religiosa, como puede verse por las invocaciones a Dios que a veces aparecen en los escritos escotistas, y que no se pueden poner simplemente aparte como adornos literarios.

No obstante, aunque se vea el escotismo como una etapa en el desarrollo de la filosofía medieval, sería ocioso negar que de facto ayudó a estimular el movimiento crítico del siglo XIV. Cuando Scoto afirmaba que ciertos atributos divinos no pueden ser demostrados por la razón natural, y cuando negaba el carácter demostrativo de los argumentos aducidos para probar la inmortalidad del alma humana, no intentaba socavar la filosofía positiva; pero, considerada la cuestión desde el punto de vista puramente histórico, el criticismo escotista contribuyó indudablemente a preparar el camino al criticismo mucho más radical de Ockham. Que este último mirase al escotismo con hostilidad no tiene realmente nada que ver con lo que decimos. Y, del mismo modo, aunque es falso que Scoto hiciera depender toda la ley moral de la arbitraria decisión de la voluntad divina, difícilmente podrá negarse que los elementos voluntaristas de su filosofía ayudaron a preparar el camino al autoritarismo de Ockham. Por ejemplo, la doctrina escotista de la obligación moral y su afirmación de que los preceptos secundarios del Decálogo no pertenecen, en sentido estricto, a la ley natural, y están sujetos a la dispensación divina en casos particulares. No estoy sugiriendo que el ockhamismo sea el hijo legítimo del escotismo, sino simplemente que, después del logro de la suprema síntesis medieval del tomismo, la obra del intelecto crítico o de la función crítica de la filosofía era todo lo que podía esperarse, y que el uso restringido y moderado del criticismo por Scoto preparó, de hecho, el

camino a la crítica radical y destructiva característica del ockhamismo. Un juicio histórico de ese tipo no significa necesariamente que el criticismo de Scoto no estuviese justificado, ni que el criticismo radical de los pensadores posteriores careciese de justificación: ésa es cuestión a decidir por el filósofo, no por el historiador. Desde luego, si alguna vez se probase que los Theoremata son auténticos, eso acentuaría el aspecto crítico del escotismo.

En resumen, pues, la filosofía de Scoto mira hacia el pasado tanto como hacia el futuro. Como un sistema positivo y constructivo pertenece al siglo XIII, el siglo que fue testigo de las filosofías de san Buenaventura y, sobre todo, de santo Tomás de Aquino; pero en sus aspectos críticos y en sus elementos voluntaristas, aunque estos últimos estén asociados a la tradición agustiniano-franciscana, apunta hacia adelante, al siglo XIV. Un triunfo del talento dialéctico, y de un pensamiento cuidadoso y paciente, la filosofía de Duns Scoto es la obra de un hombre que, aunque impregnado de tradición, fue un pensador poderoso, vigoroso y original, un hombre que pertenecía en realidad a la última época de la «filosofía dogmática» y era, al mismo tiempo, heraldo del nuevo movimiento.

CAPÍTULO XLVI
SCOTO. — II: EL CONOCIMIENTO

1.El objeto primario del entendimiento humano.

El objeto natural primario de nuestro entendimiento es el ser en cuanto ser, de lo cual se sigue que todo ser, toda cosa que sea inteligible, cae dentro del alcance del entendimiento[886]. Scoto presenta, entre otras pruebas, una tomada de Avicena en el sentido de que, si el ser no fuera el objeto primario del entendimiento, el ser podría describirse o explicarse en términos de algo más último, lo cual es imposible. Pero si el ser en cuanto ser es el objeto natural del entendimiento, y si el ser se toma como incluyendo todo objeto inteligible, ¿no se sigue que el Ser Infinito, Dios, es un objeto natural del entendimiento humano? En cierto sentido la respuesta debe ser afirmativa, puesto que el ser incluye al Ser infinito y al ser finito, pero de ahí no se sigue que el hombre tenga un conocimiento natural inmediato de Dios, ya que el entendimiento humano en su estado presente está dirigido inmediatamente a las cosas sensibles. Pero, dice Scoto, si hablamos del objeto primario del entendimiento, es perfectamente razonable asignarle como tal aquello que es objeto primario del entendimiento como entendimiento, no aquello que es el objeto primario del entendimiento en este o aquel caso particular. Por ejemplo, no decimos que el objeto primario de la visión sea aquello que el ojo puede ver a la luz de una vela, sino que asignamos a la visión como su objeto primario aquello que es su objeto simplemente como potencia o facultad[887]. Así pues, aunque el hombre en su estado presente (homo viator) conozca ante todo criaturas, eso no significa que el objeto primario adecuado de su entendimiento no sea el ser en cuanto ser. Puede añadirse que tal doctrina no significa que el entendimiento humano tenga la capacidad natural de conocer la esencia divina en sí misma, o las personas divinas en la Trinidad, puesto que el concepto general (y unívoco) de ser no incluye esa esencia particular como particular, y las criaturas no son imitaciones tan perfectas de Dios que revelen la esencia divina tal como es en sí misma[888]. La esencia divina como tal mueve naturalmente (*movet*) y es objeto natural del entendimiento divino solamente; sólo puede ser conocida por el entendimiento humano mediante la libre decisión y actividad de Dios, no por la potencia natural del entendimiento humano.

Pero, si bien Scoto, al asignar el ser en cuanto ser como objeto primario adecuado

del entendimiento humano, no confundía en modo alguno el conocimiento natural y el conocimiento sobrenatural, no es menos cierto que se proponía rechazar el modo de ver de santo Tomás, o lo que él mismo veía como tal, sobre el objeto primario de la mente humana. Santo Tomás[889] había mantenido que el objeto natural del entendimiento humano es la esencia de la cosa material, la cual esencia se hace inteligible al entendimiento cuando es abstraída de la materia individualizante. Es natural al entendimiento angélico conocer naturalezas que no existen en materia; pero el entendimiento humano no puede hacer tal cosa en su estado presente, de unión al cuerpo. Y la unión con el cuerpo es el estado natural del entendimiento humano; estar separado del cuerpo es praeter naturam. Santo Tomás argumenta, pues, que, por cuanto el objeto natural del entendimiento humano es la forma de la cosa material, y por cuanto nosotros conocemos ese tipo de forma abstrayéndola del «fantasma», el entendimiento humano depende necesariamente del «fantasma», y, por lo tanto, de la experiencia sensible para conocer[890]. Scoto[891] interpreta la enseñanza de santo Tomás en el sentido de que la quiddidad o esencia, conocida por abstracción a partir del fantasma, es el objeto primario del entendimiento humano considerado no simplemente como estando en un determinado estado, a saber, en la vida presente, sino en su naturaleza, como una potencia o facultad de cierto tipo, y replica que esa opinión es insostenible para un teólogo, es decir, para un hombre que acepta la vida futura y la doctrina de la beatitud eterna. En el cielo el alma conoce directamente cosas inmateriales. Ahora bien, el entendimiento sigue siendo en el cielo la misma potencia que fue en la tierra. Así pues, si puede conocer en el cielo cosas inmateriales, no podemos decir que su objeto primario, si consideramos el entendimiento como potencia, debe abarcar tanto las cosas inmateriales como las materiales, aun cuando en esta vida no pueda conocer directamente las cosas inmateriales. La restricción del entendimiento, en esta vida, a un determinado tipo de objeto, debe ser secundaria, no primaria. Si se contesta que en el cielo el entendimiento es elevado de modo que pueda conocer directamente objetos inmateriales, Scoto replica que ese conocimiento o excede el poder del entendimiento o no lo excede. Si no lo excede, entonces el objeto primario del entendimiento considerado ex natura potentiae no puede ser la quiddidad de la cosa material, mientras que si lo excede, entonces el entendimiento en el cielo pasa a ser otra potencia diferente, lo cual, indudablemente, no era lo que santo Tomás se proponía enseñar.

Scoto argumenta también que, si la opinión de santo Tomás fuera correcta, la ciencia metafísica sería imposible para nuestros entendimientos, puesto que la metafísica es la ciencia del ser en cuanto ser. Si el objeto primario del entendimiento humano fuese la esencia de la cosa material, no sería más posible al entendimiento humano conocer el ser en cuanto ser que lo que le es a la potencia de la visión el ir más allá de lo que constituye su objeto natural, el color y la luz[892]. Si la tesis tomista fuese verdadera, o bien la metafísica, entendida en su sentido propio, sería imposible,

o bien no trascendería de la física. En resumen, «no parece conveniente limitar el entendimiento, considerado como potencia, a la cosa sensible, de tal modo que solamente trascienda los sentidos por su modo de conocer», es decir, y no también por su objeto.

Como Scoto también mantiene[893] que en el entendimiento humano hay un deseo natural de conocer distintamente «la causa» y que un deseo natural no puede ser en vano, y como concluye que el objeto primario del entendimiento no pueden ser las cosas materiales, que son efectos de la causa inmaterial, puede parecer que contradice su aserción de que no podemos tener un conocimiento natural de la esencia divina; pero debe recordarse que Scoto no niega que el entendimiento humano en su estado presente tenga un alcance limitado, aunque insiste en que no debe confundirse el objeto de una potencia en una determinada condición y el objeto de esa potencia considerada en sí misma. Además, Scoto no consideraba que un análisis del ser en cuanto ser pueda producir el conocimiento de la esencia divina tal como es en sí misma, porque, aunque el ser sea el objeto primario y adecuado del entendimiento humano, no se sigue de ahí que no formemos nuestra idea de ser por un camino que no sea el de la abstracción. En general, podemos decir que Scoto aceptó la explicación aristotélica de la abstracción, aunque él consideraba que los entendimientos activo y pasivo no son dos potencias diferentes, sino dos aspectos o funciones de una sola potencia.[894]

2.Por qué el entendimiento depende del fantasma.

En cuanto a la razón por la cual el entendimiento humano en su estado presente, en esta vida, depende del fantasma, Scoto declara que eso se debe al orden establecido por la sabiduría divina, sea por un castigo por el pecado original, o con vistas a la operación armoniosa de nuestras diversas potencias (propter naturalem coneordiam potentiarum animae in operando), el sentido y la imaginación que aprehenden la cosa individual, el entendimiento que aprehende la esencia universal de dicha cosa, o, en ñn, por razón de nuestra debilidad (ex infirmitate). El entendimiento en su condición presente, repite Scoto, solamente es movido de modo inmediato por lo que es imaginable o sensible, y la razón de tal cosa puede ser la justicia punitiva (forte propter peccatum, sicut videtur Augustinus dieere) o una causa natural, en cuanto que el orden o armonía de las potencias puede requerirlo por lo que concierne al estado de la vida presente. «Naturaleza» significa, pues, en ese contexto,

naturaleza en un particular estado o condición, no naturaleza absolutamente considerada; Scoto insiste en ese punto[895]. No es ésta una explicación muy satisfactoria ni muy clara o decidida; pero en lo que Scoto es perfectamente claro es en que el entendimiento, absolutamente considerado, es la facultad del ser en cuanto ser, y rechaza con decisión lo que él considera que es la doctrina tomista. Que Scoto sea justo o no en su interpretación de santo Tomás, es otra cuestión. A veces santo Tomás afirma explícitamente que el objeto propio del entendimiento es el ser.[896]

Sin embargo, es verdad que santo Tomás insiste en el carácter natural de la necesidad de la *conversio ad phantasma*[897], argumentando que si esa necesidad fuese simplemente el resultado de la unión con un cuerpo, y no natural al alma misma, se seguiría que la unión de alma y cuerpo tendría lugar para el bien del cuerpo, y no también para bien del alma, puesto que ésta sería estorbada en sus operaciones naturales por su unión con el cuerpo. Al subrayar ese aspecto de la doctrina tomista, Scoto concluyó que el tomismo era incapaz, lógicamente hablando, de justificar la posibilidad de la ciencia metafísica.

3.La incapacidad del alma para intuirse a sí misma en esta vida.

La opinión de Scoto sobre el objeto primario del entendimiento humano tuvo la natural influencia en su modo de tratar la disputada cuestión relativa al conocimiento del alma por sí misma. Según santo Tomás de Aquino, el alma, en su estado presente, que es su estado natural, conoce por medio de ideas abstraídas a partir de los objetos sensibles, y de ahí concluye el aquinatense que el alma no tiene conocimiento inmediato de su propia esencia, sino que se conoce a sí misma solamente de manera indirecta, por reflexión sobre los actos por los cuales abstrae ideas y conoce los objetos en esas ideas[898]. Scoto, en cambio, sostuvo que, aunque el alma carezca realmente de intuición inmediata de sí misma en esta vida, es para sí misma un objeto natural de intelección, y se intuiría actualmente «si no fuese impedida»[899]. A continuación procede a sugerir las causas de ese impedimento, que ya han sido mencionadas. La diferencia entre Scoto y santo Tomás se refiere, pues, a la explicación del hecho más bien que al hecho mismo. Ambos coinciden en que el alma no tiene actualmente intuición inmediata de sí misma en esta vida; pero, mientras santo Tomás explica ese hecho en términos de la naturaleza del alma humana, y ataca

el modo platónico de ver la relación alma-cuerpo, Scoto lo explica no en términos de la naturaleza del alma, absolutamente considerada, sino en términos de un impedimento, sugiere que ese impedimento puede deberse al pecado, y cita a san Agustín en apoyo de esa sugerencia. La actitud de santo Tomás es consecuencia de la adopción por éste de la psicología aristotélica, mientras que la posición de Scoto puede asociarse con la tradición agustiniana. En este tema debe verse a Scoto no como un innovador revolucionario o como un crítico destructivo del tomismo, sino más bien como un defensor de la tradición agustiniano-franciscana.

4.La aprehensión intelectual de la cosa individual.

Hemos visto que Scoto consideraba que su doctrina relativa al objeto primario del entendimiento era esencial para el mantenimiento y justificación de la metafísica; también consideró su doctrina de la aprehensión intelectiva de la cosa individual como esencial para el mantenimiento de la objetividad del conocimiento humano. Según santo Tomás[900], el entendimiento no puede conocer directamente las cosas materiales individuales, puesto que el entendimiento conoce solamente por abstracción del universal separado de la materia, la cual es el principio de individuación. Santo Tomás admite, no obstante, que la mente tiene un conocimiento indirecto de las cosas individuales, puesto que solamente puede conocer el universal abstraído mediante la *conversio ad phantasma*. La imaginación desempeña siempre su papel, y la imagen es una imagen de la cosa individual; pero el objeto primario y directo del conocimiento intelectivo es el universal.

Scoto se niega a aceptar esa doctrina tomista. La vehemente repudiación de dicha doctrina, por la que ésta es declarada falsa e incluso herética (sobre la base de que los Apóstoles creyeron que un cierto ser humano individual, visible y palpable, era Dios) procede de una obra inauténtica, el *De rerum principio*; pero las obras auténticas de Scoto ponen perfectamente en claro la posición de éste. Scoto aceptó en general la doctrina aristotélica de la abstracción; pero insiste en que el entendimiento tiene una confusa intuición primaria de la cosa singular. Su principio es que la potencia más alta conoce lo que la potencia inferior aprehende, aunque la potencia superior conoce el objeto de una manera más perfecta que la potencia inferior, de modo que el entendimiento, que coopera en la percepción, conoce intuitivamente la cosa singular aprehendida por los sentidos. El entendimiento conoce proposiciones contingentes verdaderas y razona a partir de las mismas; y tales proposiciones se refieren a cosas

singulares conocidas intuitivamente como existentes. Así pues, aunque el conocimiento abstracto y científico se refiera a los universales, como Aristóteles enseñó acertadamente, debemos también reconocer un conocimiento intelectivo de las cosas singulares como existentes[901]. Como ya se ha dicho, la muy vehemente repudiación de la posición tomista, que es atribuida a Scoto por el padre Parthenius Minges, por ejemplo[902], procede del inauténtico De rerum principio, y ciertas observaciones que se encuentran en las obras auténticas pueden llevar a suponer que la posición de Scoto en la cuestión del conocimiento intelectivo de la cosa singular es exactamente paralela a su posición en la cuestión de la intuición del alma por sí misma. Scoto insiste en que la cosa singular es inteligible en sí misma, y que el entendimiento humano tiene al menos la capacidad remota de entenderla; pero parece implicar, o incluso afirmar explícitamente, que en su condición actual es incapaz de ello. «La cosa singular es inteligible en sí misma, en lo que respecta a la cosa misma; pero si no es inteligible a algún entendimiento, al nuestro, por ejemplo, eso no se debe a ininteligibilidad de parte de la cosa singular misma.»[903] Y, más adelante, «no es una imperfección conocer la cosa singular», sino que «si se dice que nuestro entendimiento no entiende la cosa singular, respondo que eso es una imperfección (que se da) en su estado presente»[904]. Pero lo que Scoto parece querer decir es que, si bien no tenemos un conocimiento claro de la cosa singular como singular (una deficiencia que se debe, no a falta de inteligibilidad de la cosa misma, sino a la imperfección de nuestras operaciones intelectivas en esta vida), no por ello dejamos de tener una intuición intelectual primaria, aunque confusa, de la cosa singular como existente. Esa parece ser la opinión expresada en el Quodlibet[905] en que Scoto argumenta que, si se dice que tenemos un conocimiento intelectual de lo universal y experiencia sensible de lo singular, eso no debe entenderse en el sentido de que una y otra potencia sean disparejas pero de igual dignidad, de modo que el entendimiento no podría conocer en absoluto lo singular, sino en el sentido de que la potencia inferior está subordinada a la superior, y que aunque la potencia superior puede operar de un modo en el que la inferior no puede hacerlo, no puede suponerse que lo opuesto sea también verdad. Del hecho de que los sentidos no puedan conocer lo universal no se sigue que el entendimiento no pueda conocer lo singular. El entendimiento puede tener un conocimiento intuitivo de lo singular como existente, aunque el conocimiento de la esencia sea conocimiento de lo universal.

Si estamos dispuestos a aceptar el De Anima como auténtico, la opinión de Scoto queda fuera de duda. En dicha obra[906], Scoto rechaza la doctrina tomista de nuestro conocimiento de lo singular, así como la del principio de individuación, en la cual se apoya la primera, y argumenta que la cosa singular es (I) inteligible en sí misma; (II) inteligible para nosotros, incluso en el estado presente, y (III) no inteligible para nosotros en nuestro estado presente con un conocimiento claro. La cosa singular es inteligible en sí misma porque lo que no es inteligible en sí mismo no puede ser conocido por entendimiento alguno, y la cosa singular es indudablemente conocida

por los entendimientos divino y angélico. Es inteligible para nosotros incluso en nuestro estado presente, como lo pone de manifiesto el proceso de la inducción y el hecho de que podemos amar una cosa individual, siendo así que el amor presupone el conocimiento. Pero no es inteligible para nosotros en nuestro estado presente de una manera clara y completa (sub propria ratione). Si dos cosas materiales fueran privadas de toda diferencia accidental (de lugar, color, figura, etc.), ni el sentido ni el entendimiento podrían distinguir una de otra, aun cuando su «singularidad» (la haecceitas de Scoto) subsistiría, y eso pone de manifiesto que, en nuestro estado presente, no tenemos un conocimiento claro y completo de la singularidad de una cosa. Podemos decir, pues, que el objeto del sentido es la cosa individual y el objeto del entendimiento es el universal, si lo que entendemos es que el entendimiento no es movido por la singularidad como tal y no la conoce de manera clara y completa en su estado presente; pero no tenemos derecho a decir que el entendimiento no tenga intuición alguna de la cosa individual como existente. Decir tal cosa sería destruir la objetividad del conocimiento. «Es imposible abstraer universales a partir de lo singular sin un conocimiento previo de lo singular; porque en ese caso el entendimiento abstraería sin conocer aquello a partir de lo cual abstraería.»[907] Está claro que Scoto rechazó la doctrina tomista no meramente porque rechazara la concepción tomista de la individuación, ni siquiera meramente porque le pareciese que el proceso de la inducción mostrase la falsedad de la doctrina tomista, sino también porque él estaba convencido de que la doctrina tomista ponía en peligro la objetividad de aquel conocimiento científico y universal en el que los propios tomistas ponían tanto énfasis. Scoto no pretendía rechazar (él lo pone perfectamente en claro) la doctrina aristotélica de que la ciencia humana es una ciencia de lo universal, pero consideraba esencial complementar dicha doctrina con la aceptación de nuestra intuición intelectual de la cosa singular como existente, y creía que esa complementación era exigida por los hechos. La preocupación por salvaguardar la objetividad del conocimiento humano se manifiesta también en la manera de tratar Scoto el problema de los universales: pero es mejor dejar la consideración de ese problema para el capítulo sobre la metafísica, donde podrá ser tratado en conexión con el problema de la individuación.

5.¿Es la teología una ciencia?

Desde un cierto punto de vista no es irrazonable mantener, como ha sido

mantenido, que el ideal escotista de ciencia era la ciencia matemática. Si se entiende «ciencia» en el sentido en que Aristóteles utiliza dicho término en el libro primero de los Analítica posteriora, es decir, el sentido en el que la ciencia requiere necesariamente el carácter necesario de su objeto, así como la evidencia y certeza de éste, no se puede decir que la teología, en cuanto se ocupa de la encarnación y de las relaciones de Dios con el hombre en general, sea una ciencia, ya que la encarnación no es un acontecimiento necesario o deducible[908]. Por el contrario, si consideramos la teología en cuanto se ocupa de su objeto primario, a saber, Dios tal como es en sí mismo, entonces la teología trata de verdades necesarias, como la trinidad de personas, y es una ciencia; pero debemos añadir que es ciencia en sí misma, pero no para nosotros, puesto que las verdades en cuestión, aunque ciertas, no son objetivamente evidentes para nosotros. Si alguien es incapaz de entender las argumentaciones de los geómetras, pero acepta sus conclusiones bajo la palabra de los mismos, para él la geometría es un objeto de creencia, no una ciencia, aunque no por eso deje la geometría de ser en sí misma una ciencia[909]. La teología, considerada en cuanto se ocupa de Dios en Sí mismo, es, pues, en sí misma, una ciencia, pero no lo es para nosotros, ya que, a pesar de la necesidad de su objeto, sus datos son aceptados por fe. En cambio, la teología, en cuanto se ocupa de operaciones externas de Dios, trata de acontecimientos «contingentes», es decir, no necesarios, y, en consecuencia, no es ciencia en ese sentido. Está claro que Scoto toma la ciencia geométrica como modelo de ciencia en sentido estricto.

Debe añadirse, sin embargo, que cuando Scoto niega que la teología sea una ciencia en el sentido que acabarnos de aclarar, no trata de desacreditar la teología ni de arrojar dudas sobre su certeza. El afirma explícitamente que si se entiende «ciencia» no en su sentido más estricto, sino como Aristóteles la entendía en el libro sexto de la *Etica*, a saber, en contraste con la opinión y la conjetura, entonces la teología es una ciencia, puesto que es cierta y verdadera, aunque es más adecuado que se la llame «sabiduría»[910]. Además, la teología no está subordinada a la metafísica, puesto que, aunque su objeto está hasta cierto punto comprendido en el objeto de la metafísica (Dios, en cuanto cognoscible por la luz natural de la razón, está comprendido en el objeto de la metafísica), no recibe sus principios de la metafísica, y las verdades de la teología dogmática no son demostrables mediante los principios del ser. Los principios de la teología dogmática son aceptados por fe, sobre la base de la autoridad; no están demostrados por la razón natural ni son demostrables por el metafísico. Por otra parte, la metafísica, en sentido estricto, no es una ciencia subordinada a la teología, puesto que el metafísico no toma sus principios del teólogo.[911]

La teología, según Scoto, es una ciencia práctica; pero Scoto explica con mucho esmero y extensión cómo entiende tal cosa[912]. «Incluso la teología necesaria», es decir, el conocimiento teológico de las verdades necesarias concernientes a Dios en Sí mismo, es lógicamente anterior al acto elícito de voluntad por el cual elegimos a

Dios, y los primeros principios de la conducta salutífera son tomados de éste. Scoto discute las opiniones de Enrique de Gante y de otros, y las rechaza en favor de la suya propia. Se separa así de santo Tomás, el cual dice[913] que la teología es una ciencia especulativa, lo mismo que se aparta de santo Tomás cuando éste declara que la teología es una ciencia[914]. Scoto, como podría esperarse dada su doctrina de la primacía de la voluntad sobre el entendimiento, subraya aquel aspecto de la teología por el que ésta es una norma de conducta salutífera para el hombre.

Las consideraciones precedentes pueden parecer aquí inoportunas, ya que se refieren a la teología dogmática; pero si se entiende la posición de Scoto a propósito de la teología dogmática, se puede ver cuán injustas y falsas son algunas de las acusaciones que le han sido hechas. Si se dice simplemente que, mientras santo Tomás de Aquino consideraba que la teología era una ciencia, una ciencia especulativa, Scoto declaró que la teología no es una ciencia y que, en la medida en que puede ser llamada ciencia es una ciencia práctica, se puede concluir que para Scoto las doctrinas teológicas eran postulados provistos solamente de un valor práctico o pragmático; y, de hecho, Scoto ha sido realmente comparado con Kant. Pero si se tiene en cuenta lo que Scoto quería decir, tal interpretación resulta evidentemente injusta y falsa. Por ejemplo, Scoto no niega que la teología sea una ciencia por lo que se refiere a su carácter de certeza; todo lo que dice es que, si se define la ciencia en el sentido de que es ciencia la geometría, la teología no puede ser llamada ciencia. Santo Tomás coincidiría con esa posición. La teología, dice santo Tomás, es una ciencia porque sus principios se derivan de los de una ciencia más alta, propia de Dios y de los bienaventurados, de modo que son absolutamente ciertos; no es una ciencia en el mismo sentido en el que son ciencias la geometría y la aritmética, ya que sus principios no son evidentes por sí mismos a la luz natural de la razón[915]. Por otra parte, Scoto dice que la teología es para nosotros una ciencia práctica, principalmente porque la revelación se nos da como una norma para la conducta salutífera, para que podamos alcanzar nuestro fin último, mientras que para santo Tomás[916] la teología es primariamente una ciencia especulativa, aunque no exclusivamente, porque trata más de las cosas divinas que de los actos humanos. En otras palabras, la diferencia principal entre santo Tomás y Scoto es en esta materia una diferencia de énfasis, una diferencia que era de esperar dado el énfasis general de santo Tomás en el entendimiento y la contemplación teorética y el énfasis general de Scoto en la voluntad y el amor; y eso es algo que debe verse a la luz de las tradiciones aristotélica y franciscana, y no a la luz del kantismo y del pragmatismo. Si alguien desea hacer de Scoto un kantiano antes de Kant, no encontrará razones sólidas en favor de tal intento en la doctrina escotista referente a la teología dogmática.

6.Nuestro conocimiento se basa en la experiencia sensible, y no es necesaria ninguna iluminación especial para la actividad intelectiva.

Aunque Scoto insiste, según hemos visto, en que el objeto primario del entendimiento es el ser en general, y no simplemente las esencias materiales, su aristotelismo le lleva también a subrayar el hecho de que nuestro conocimiento se origina en la sensación. No hay, pues, ideas innatas. En las Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum[917] afirma que el entendimiento no posee, en virtud de su propia constitución, un conocimiento natural de nociones simples ni complejas, «porque todo nuestro conocimiento procede de la sensación». Eso tiene aplicación incluso al conocimiento de los primeros principios. «Porque primero el sentido es movido por algún objeto simple, y no complejo, y mediante el movimiento del sentido el entendimiento es movido y aprehende objetos simples: ése es el acto primero del entendimiento. En segundo lugar, después de la aprehensión de objetos simples sigue otro acto, el de reunir objetos simples, y después de esa composición el entendimiento es capaz de asentir a la verdad del complejo, si éste es un primer principio.» El conocimiento natural de los primeros principios no significa sino que, cuando los términos simples han sido entendidos y combinados, el entendimiento asiente inmediatamente, en virtud de su propia luz natural, a la verdad del principio; «pero el conocimiento de los términos es adquirido a partir de los objetos sensibles». Lo que Duns Scoto quiere decir es lo siguiente: obtenemos las nociones de «todo» y «parte», por ejemplo, mediante la experiencia sensible; pero cuando el entendimiento reúne los términos, ve inmediatamente la verdad de la proposición de que el todo es mayor que la parte. El conocimiento de lo que es un todo y de lo que es una parte procede de la experiencia sensible; pero la luz natural del entendimiento permite a éste ver inmediatamente la verdad del objeto complejo, el primer principio. En respuesta a la objeción de Averroes de que en ese caso todos los hombres asentirían a los primeros principios, y, sin embargo, de hecho los cristianos no asienten al principio de que «de la nada, nada se hace», Scoto replica que él habla de primeros principios en sentido estricto, como el principio de contradicción y el principio de que el todo es mayor que la parte, pero no de principios que algunos hombres creen que son o pueden ser conclusiones a partir de los primeros principios. Pero en el Comentario de París[918] insiste en que el entendimiento no puede errar en cuanto a aquellos principios y conclusiones que ve claramente que se siguen de los primeros principios. En el mismo lugar habla del entendimiento como una tabula nuda, sin ninguna idea o principio innato.

Scoto rechaza también la doctrina de que una iluminación especial del entendimiento es necesaria para que éste pueda aprehender verdades ciertas. Presenta los argumentos de Enrique de Gante en defensa de la teoría de la iluminación[919], y

procede a criticarlos, objetando que los argumentos de Enrique parecen llevar a la conclusión de que todo conocimiento natural y cierto es imposible[920]. Por ejemplo, si fuera verdad que no puede obtenerse certeza alguna a propósito de objetos continuamente cambiantes (y los objetos sensibles son continuamente cambiantes, según Enrique), la iluminación no serviría de ayuda en modo alguno, ya que no conseguimos la certeza cuando conocemos un objeto diferentemente de como en realidad es. En todo caso, añade Scoto, la doctrina de que los objetos sensibles son continuamente cambiantes es la doctrina de Heráclito, y es falsa. Del mismo modo, si el carácter cambiante del alma y de las ideas de ésta es un obstáculo para la certeza, la iluminación no sirve para remediar el defecto. En resumen, el modo de ver de Enrique de Gante conduciría al escepticismo.

Scoto defiende, pues, la actividad y la capacidad natural del entendimiento humano, y una preocupación similar se manifiesta en su negación de la doctrina tomista de que el alma, cuando se separa del cuerpo, no puede adquirir nuevas ideas de las cosas mismas[921]. Scoto presenta la opinión de santo Tomás más o menos con las mismas palabras que éste usa en su Comentario sobre las *Sentencias*[922], y argumenta que el conocer, el abstraer, el querer, pertenecen a la naturaleza del alma, de modo que, como el alma es también de tal naturaleza que puede existir separada del cuerpo, podemos concluir legítimamente que el alma puede adquirir nuevos conocimientos por medios naturales en su estado de separación. La opinión de santo Tomás, dice Scoto, degrada al alma humana. La opinión del propio Scoto está, desde luego, relacionada con su tesis de que el alma depende en esta vida de los sentidos pro statu isto, forte ex peccato. También está relacionada con su negación de la doctrina de que el alma es puramente pasiva y que la causa de la idea es el fantasma. El alma, en el estado de separación del cuerpo, no está, pues, excluida de la adquisición de conocimientos nuevos, ni limitada a la intuición: puede ejercitar también su poder de abstracción.

7.Conocimiento intuitivo y abstractivo.

Scoto distingue entre conocimiento intuitivo y conocimiento abstractivo. El conocimiento intuitivo es conocimiento de un objeto como presente en su existencia actual, y sería contra la naturaleza del conocimiento intuitivo que hubiese conocimiento de un objeto no actualmente existente y presente[923]. Sin embargo,

Scoto distingue entre conocimiento intuitivo perfecto, que es conocimiento inmediato de un objeto como presente, y conocimiento intuitivo imperfecto, que es conocimiento de un objeto existente como existente en el futuro, como anticipado, o como existente en el pasado, como recordado[924]. El conocimiento abstractivo, por su parte, es conocimiento de la esencia de un objeto considerada en abstracción de su existencia o no existencia[925]. La diferencia entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstractivo no consiste, pues, en que el primero sea conocimiento de un objeto existente y el segundo lo sea de un objeto no existente, sino en que el primero es conocimiento de un objeto como existente y actualmente presente, es decir, intuido en sentido propio, mientras que el último es conocimiento de la esencia de un objeto considerada en abstracción de la existencia, exista o no el objeto realmente. «Puede haber conocimiento abstractivo de un objeto no existente tanto como de un objeto existente, pero solamente puede haber conocimiento intuitivo de un objeto existente como existente.»[926] Tendríamos que añadir las palabras «y presente», porque «es contra la naturaleza del conocimiento intuitivo que sea de algo no actualmente existente y presente»[927]. En consecuencia, Scoto dice que aunque los bienaventurados puedan verle a él en Dios, es decir, en la visión beatífica, como existente y escribiendo, ese conocimiento no sería conocimiento intuitivo, puesto que «yo no. estoy actualmente presente en Dios, al que los bienaventurados contemplan en el cielo»[928]. La doctrina escotista del conocimiento abstractivo, el conocimiento de esencias en abstracción de la existencia o no existencia, ha llevado a la comparación de ese aspecto de su pensamiento con el método de la moderna escuela fenomenológica.

8.Inducción.

Scoto estaba suficientemente imbuido del espíritu de la lógica aristotélica para poner el mayor énfasis en la deducción y para tener una idea rigurosa de la prueba demostrativa; pero hizo algunas observaciones interesantes sobre la inducción. No podemos tener experiencia de todos los casos de un tipo particular de acontecimiento natural; pero la experiencia de cierto número de casos puede ser suficiente para mostrar al científico que el acontecimiento en cuestión procede de una causa natural, y seguirá siempre a esta causa. «Todo lo que sucede en la mayoría de los casos (es decir, en los casos que hemos podido observar) no procede de una causa libre, sino

que es el efecto natural de la causa.» La verdad de esa proposición es reconocida por el entendimiento, que ve que una causa libre no producirá siempre el mismo efecto: si la causa puede producir otro efecto, nosotros podremos observar que así lo hace. Si un efecto es frecuentemente producido por la misma causa (quiere decir Scoto: si el mismo efecto es producido por la misma causa, en toda la extensión de nuestra experiencia), la causa no puede ser en ese aspecto una causa libre, ni puede ser una causa «casual», sino que debe ser la causa natural de ese efecto. A veces tenemos experiencia del efecto, y somos capaces de reducir el efecto a una relación causal evidente de suyo, en cuyo caso podemos proceder a deducir el efecto, y obtener así un conocimiento aún más cierto que el que teníamos por la experiencia, mientras que en otras ocasiones podemos tener experiencia de la causa de tal modo que no podamos demostrar la conexión necesaria entre causa y efecto, sino solamente que el efecto procede de la causa como de una causa natural.[929]

CAPÍTULO XLVII
SCOTO. — III: LA METAFÍSICA

1.El ser y sus atributos trascendentales.

La metafísica es la ciencia del ser en cuanto ser. El concepto de ser es el más simple de todos los conceptos, y no puede reducirse a otros conceptos más últimos: el ser, por lo tanto, no puede ser definido[930]. Podemos concebir el ser distintamente por sí mismo, porque en su más amplia significación significa simplemente aquello que no incluye contradicción alguna, aquello que no es intrínsecamente imposible; pero cualquier otro concepto, cualquier concepto que no sea el de ser, sino de un tipo determinado de ser incluye el concepto de ser[931]. El ser en su sentido más amplio incluye, pues, aquello que tiene ser extramental y aquello que tiene ser intramental[932], y trasciende todos los géneros.[933]

Hay diversas passiones entis (podríamos llamarles categorías de ser, siempre que la palabra «categoría» no se entienda en el sentido aristotélico), las passiones convertibiles y las passiones disiunctae. Las primeras son aquellas categorías de ser que son designadas por un solo nombre, que no se dan en pareja, y que son convertibles con el ser. Por ejemplo, uno, verdadero, bueno, son passiones convertibiles. Cada uno de los seres es uno, verdadero, y bueno, por el solo hecho de ser un ser, y no hay distinción real entre esas passiones convertibiles ni entre ellas y el ser, aunque hay una distinción formal, puesto que denotan diferentes aspectos del ser[934]. Las passiones disiunctae, por el contrario, no se convierten simplemente con el ser si se las toma por separado, aunque son convertibles si se las toma por parejas. Por ejemplo, no todo ser es necesario y no todo ser es contingente; pero todo ser es o necesario o contingente. Del mismo modo, no todo ser es simplemente acto y no todo ser es potencia; pero todo ser debe ser o acto o potencia, o acto en un aspecto y potencia en otro. Scoto habla de las passiones disiunctae como trascendentes[935], puesto que, aunque ninguna passio disiuncta comprende la totalidad del ser ni es simplemente convertible con la noción de ser, no pone a un objeto en un determinado género o categoría (en el sentido aristotélico). El hecho de que un ser sea contingente, por ejemplo, no nos dice si ese ser es substancia o accidente.

Como Scoto sostenía que el concepto de ser es unívoco, en el sentido que discutiremos dentro de poco, puede parecer que tratara de deducir la realidad de las

passiones disiunctae; pero no era ésa su intención. Nunca podremos deducir a partir de la noción de ser que existe el ser contingente, ni podemos poner de manifiesto la existencia del ser contingente a partir de la existencia del ser necesario, aunque podemos mostrar que, si existe el ser contingente, existe el ser necesario, y que, si existe el ser finito, existe el ser infinito. En otras palabras, no podemos deducir la existencia de lapassio disiuncta menos perfecta a partir de la más perfecta, aunque sí podemos proceder a la inversa. En cuanto a la existencia del ser contingente, sólo se conoce por la experiencia.[936]

2.El concepto unívoco de ser.

Hemos visto que, en opinión de Scoto, es necesario mantener que el objeto primario del entendimiento es el ser en general, si es que se quiere poner a salvo la posibilidad de la metafísica. Al decir eso no tengo la intención de sugerir que la doctrina escotista sobre el objeto primario del entendimiento fuese motivada simplemente por razones pragmáticas. Es más bien que él sostuvo que el entendimiento como tal es la facultad de aprehender el ser en general y, una vez afirmada tal cosa, advirtió sobre lo que le parecía desafortunada conclusión que se seguía de la posición de santo Tomás de Aquino. Del mismo modo, Scoto mantuvo que, a menos que haya un concepto de ser que sea unívoco respecto de Dios y de las criaturas, no es posible conocimiento metafísico alguno de Dios; pero no afirmó esa doctrina del carácter unívoco del concepto de ser por una consideración puramente utilitaria; él estaba convencido de que hay realmente un concepto unívoco de ser, e indicó subsiguientemente que, a menos que se admita su existencia, no se puede poner a salvo la posibilidad de un conocimiento metafísico de Dios. Nuestros conceptos se forman en dependencia de la experiencia sensible, y representan inmediatamente quiddidades o esencias materiales. Pero ningún concepto de una quiddidad material como tal es aplicable a Dios, porque Dios no está incluido entre las cosas materiales. En consecuencia, a menos que podamos formar un concepto que no esté restringido a la quiddidad material como tal, sino que sea común al ser finito y al ser infinito, al ser material y al ser inmaterial, no podremos alcanzar un verdadero conocimiento de Dios por medio de conceptos que le sean adecuados. Si la doctrina de Enrique de Gante sobre el carácter equívoco del concepto de ser aplicado a Dios y a las criaturas fuera verdadera, se seguiría que la mente humana tendría que limitarse (en esta vida, al menos) al conocimiento de las criaturas; la consecuencia de

la teoría de Enrique de Gante sería el agnosticismo[937]. Si he mencionado en primer lugar ese aspecto de la cuestión, no lo he hecho para dar a entender que la motivación de Scoto consistiese simplemente en consideraciones pragmáticas o utilitarias, sino más bien para poner de manifiesto que, a ojos del propio Scoto, la cuestión no tenía un interés meramente académico.

¿Qué es lo que entiende Duns Scoto por concepto unívoco de ser? En el Comentario de Oxford[938], dice: et ne fiat eontentio de nomine univocationis, eonceptum univocum dico, qui ita est unas, quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem. Sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno, sine fallada aequivocationis, concludantur inter se unum. El punto primero de Scoto es, pues, que un concepto unívoco significa para él un concepto cuya unidad es suficiente para implicar contradicción si se afirma y se niega la idea de lo mismo al mismo tiempo. Si se dijera «el perro (es decir, el animal) corre», y, al mismo tiempo, «el perro (es decir, la estrella así llamada, o Canícula) no corre», no habría verdadera contradicción, puesto que «corre» y «no corre», no se predica del mismo sujeto; la contradicción es puramente verbal. Del mismo modo, si se dijera «el unicornio es» (en el sentido de que unicornio tiene una existencia intramental) y «el unicornio no es» (en el sentido de que el unicornio no tiene existencia extramental, en la naturaleza), no habría verdadera contradicción. Pero Duns Scoto se refiere a una palabra cuyo significado es suficientemente el mismo para llevar consigo una verdadera contradicción si se afirma y niega del mismo sujeto al mismo tiempo. Por ejemplo, si se dice que el unicornio es y el unicornio no es, entendiendo «es» en ambos juicios como refiriéndose a la existencia extramental, habría una verdadera contradicción. Del mismo modo, si se dice que Dios es y que Dios no es, con referencia en ambos casos a la existencia real, habría una contradicción. ¿Qué entiende Duns Scoto por sufficit? En los juicios «Dios es» y «Dios no es», es suficiente para la producción de una contradicción que «es» se entienda opuesto a la nada o al no-ser. Hay una contradicción en decir al mismo tiempo que Dios se opone a la nada y que Dios no se opone a la nada. Debe recordarse que Scoto está manteniendo la existencia de un concepto unívoco de ser que es aplicable a Dios y a las criaturas, de modo que se puede decir que Dios es y que la criatura es, utilizando la palabra «es» en el mismo sentido. Scoto tiene, sin duda, perfecta consciencia de que Dios y las criaturas se oponen realmente a la riada de maneras distintas, y no trata de negar que así sea; pero el punto que le interesa es que si se entiende por «es» simplemente lo opuesto de la nada o no-ser, entonces la palabra «ser» puede predicarse, de Dios y de las criaturas en el mismo sentido, prescindiendo de las maneras concretas en que Aquél y éstas se oponen a la nada. En consecuencia, él dice sufficit ad contradictionem no en el sentido de que Dios y las criaturas se opongan a la nada de la misma manera. Pero aunque se opongan a la nada de maneras diferentes, no por ello dejan de oponerse a la nada, y si se forma el concepto de ser para denotar la pura oposición a la nada, un

concepto que implica contradicción si se afirma y se niega del mismo sujeto al mismo tiempo, ese concepto puede ser predicado unívocamente de Dios y de las criaturas.

En cuanto a la observación acerca del silogismo, Scoto dice que un concepto unívoco, según él lo entiende, es un concepto que, cuando se emplea como término medio en un silogismo, tiene un significado «suficientemente» idéntico en ambas premisas para evitar que se corneta un sofisma de equivocidad. Para valernos de un ejemplo basto, si alguien argumentase «todo gato es animal, ese objeto (haciéndose referencia al instrumento para levantar coches) es un gato, luego ese objeto es un animal», el silogismo sería un sofisma de equivocidad, y no sería válido. Consideremos ahora el siguiente argumento. «Si hay sabiduría en algunas criaturas, debe haber sabiduría en Dios; pero en algunas criaturas hay sabiduría; luego hay sabiduría en Dios.» Si el término «sabiduría» se emplease equívocamente, en sentidos enteramente diferentes según se aplicara a Dios o a las criaturas, el argumento sería sofístico; para que la argumentación sea válida es necesario que la idea de sabiduría aplicada a Dios y a las criaturas sea suficientemente idéntica para que se evite la equivocidad. Scoto se dirige contra Enrique de Gante, según opinión del cual los predicados que aplicamos a Dios y a las criaturas son equívocos, aunque los dos significados se parecen entre sí lo bastante para que pueda emplearse para ambos una misma palabra. Scoto objeta

que admitir la verdad de la opinión de Enrique de Gante sería tanto como admitir que todo argumento que proceda de las criaturas a Dios cometería el sofisma de equivoeidad y sería ilegítimo. La univocidad que Scoto afirma no se limita, pues, al concepto de ser. «Todas las cosas que son comunes a Dios y a las criaturas pertenecen al ser con indiferencia de su carácter finito o infinito.»[939] Si se considera el ser con abstracción de la distinción entre ser finito y ser infinito, es decir, si se le considera en tanto que significa la mera oposición a la nada, se tiene un concepto unívoco del ser, y los atributos trascendentales del ser, las passiones convertibiles, pueden también dar origen a conceptos unívocos. Si se puede formar un concepto unívoco de ser, se pueden formar también conceptos unívocos de uno, verdadero, bueno[940]. Y ¿qué decir de la sabiduría? La bondad es unapassio convertibilis, en cuanto que todo ser es bueno por el mero hecho de ser; pero no todo ser es sabio. Scoto responde[941] que las passiones disiunctae, tales como necesario o posible, acto o potencia, son trascendentes en el sentido de que ni uno ni otro miembro determina su sujeto como perteneciente a un género especial, y que la sabiduría y otros atributos semejantes pueden también ser llamados trascendentes, en cuanto que trascienden la división del ser en géneros.

Scoto pone mucho énfasis en su doctrina de la univocidad. Toda investigación metafísica concerniente a Dios supone la consideración de algún atributo y la remoción, en nuestra idea del mismo, de la imperfección que se añade al atributo cuando éste se encuentra en las criaturas. De ese modo conseguimos una idea de la esencia o ratio formalis del atributo, y entonces podemos predicarlo de Dios en un

sentido supremamente perfecto. Scoto considera los ejemplos de sabiduría, entendimiento y voluntad[942]. En primer lugar, separamos de la idea de sabiduría, por ejemplo, las imperfecciones de la sabiduría finita, y llegamos a un concepto de la ratio formalis de sabiduría, de lo que la sabiduría es en sí misma. Entonces atribuimos sabiduría a Dios de la manera más perfecta (perfectissime). «Así pues, toda investigación concerniente a Dios supone que el entendimiento tiene el mismo concepto unívoco, que recibe de las criaturas.»[943] Si se niega que podamos formar así una idea de la ratio formalis de sabiduría, etc., se sigue la conclusión de que no podemos llegar a conocimiento alguno de Dios. Por una parte nuestro conocimiento se basa en nuestra experiencia de las criaturas, mientras que, por otra parte, no podemos predicar de Dios atributo alguno precisamente como se encuentra en las criaturas. Así pues, a menos que podamos alcanzar un término medio común con un significado unívoco, no hay posibilidad de argumentación válida que lleve de las criaturas a Dios. Que podemos formar un concepto unívoco de ser, sin referencia al carácter finito o infinito del ser, es algo que Scoto ve como un hecho de experiencia.[944]

Scoto coincide con Enrique de Gante en que Dios no está en un género, pero no le sigue en su negativa del carácter unívoco del concepto de ser. «Yo sostengo la opinión media, que es compatible con la simplicidad de Dios, el que haya algún concepto común a El y a las criaturas, pero que ese concepto común no es un concepto genéricamente común.»[945] Ahora bien, Enrique de Gante, en opinión de Scoto, mantenía que el concepto de ser, en tanto que aplicable a Dios y a las criaturas, es equívoco, y se entiende fácilmente que Scoto rechazase esa opinión. Pero, ¿cuál fue su actitud respecto a la doctrina de la analogía de santo Tomás de Aquino? En primer lugar, Scoto afirma decididamente que Dios y las criaturas son completamente diferentes en el orden real, sunt primo diversa in realitate, quia in milla realitate conveniunt[946]. De ahí que acusar a Duns Scoto de spinozismo sea claramente absurdo. En segundo lugar, Scoto no rechaza la analogía de atribución, puesto que admite que el ser pertenece primaria y principalmente a Dios, y enseña que las criaturas son a Dios como mensurata ad mensuram, vel excessa ad excedens[947], y en el De Anima[948] dice que omnia entia habent attributionem ad ens primum, quod est Deus. En tercer lugar, sin embargo, Scoto insiste en que la misma analogía presupone un concepto unívoco, puesto que no podríamos comparar las criaturas a Dios como mensurata ad mensuram, vel excessa ad excedens si no hubiese un concepto común a ambos[949]. Dios es cognoscible por el hombre en esta vida solamente por medio de conceptos tomados de las criaturas, y, a menos que esos conceptos sean comunes a Dios y a las criaturas, nunca podríamos comparar las criaturas con Dios como lo imperfecto con lo perfecto: no sería posible tender un puente desde las criaturas a Dios. Incluso aquellos maestros que niegan la univocidad con los labios la presuponen realmente[950]. Si no hubiese conceptos unívocos, solamente podríamos tener un conocimiento negativo de Dios, lo cual no es el caso. Podemos decir que

Dios no es una piedra, pero también podemos decir que una quimera no es una piedra, de modo que al decir que Dios no es una piedra no sabemos más de Dios que lo que sabemos de la quimera[951]. Además, el conocimiento de que algo es un efecto de Dios no es suficiente por sí mismo para darnos nuestro conocimiento de Dios. Una piedra es un efecto de Dios; pero, no decimos que Dios es una piedra porque sea causa de la piedra, mientras que decimos que Dios es sabio, y eso presupone un concepto unívoco de sabiduría que es trascendente (en el sentido escotista). En fin, lo que Scoto enseña es que, aunque todas las criaturas tienen una esencial relación de dependencia respecto de Dios, ese hecho no sería suficiente para proporcionarnos conocimiento positivo alguno de Dios, puesto que no poseemos una intuición natural de Dios, a menos que pudiéramos formarnos conceptos unívocos comunes a Dios y a las criaturas. En consecuencia, él dice que «todos los seres tienen una atribución al ser primero, que es Dios...; sin embargo, a pesar de ese hecho, puede abstraerse de todos ellos un aspecto común que se expresa por esa palabra, ser, y que es uno lógicamente hablando, aunque no sea uno natural y metafisicamente hablando», es decir, hablando a la manera del «filósofo natural» o del metafísico.[952]

Esa última observación suscita la cuestión de si Scoto consideraba que la univocidad de los conceptos del ser se limitaba realmente al orden lógico. Algunos autores lo afirman así. El pasaje del De Anima que acabamos de citar parece enunciarlo positivamente, y la observación de Scoto, citada anteriormente, de que Dios y las criaturas sunt primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt, parece enseñar lo mismo. Pero si el concepto unívoco de ser se limitase al orden lógico de tal modo que fuese un ens rationis, ¿cómo podría ayudarnos a asegurar el conocimiento objetivo de Dios? Además, en el Comentario de Oxford[953], Scoto considera la objeción (a su teoría) de que la materia tiene un esse propio. La objeción consiste en que, en el caso de los análogos, una cosa o atributo está realmente presente, excepto por vía de relación al primer analogado. La salud está realmente presente en el animal, mientras que en la orina sólo está presente per attributionem ad illud. El esse procede de la forma; así pues, no está realmente presente en la materia, sino sólo a través de su relación con la forma. En respuesta a esa objeción, Scoto dice que el ejemplo aducido no vale, puesto que hay cien ejemplos en contrario, y luego observa: «porque no hay mayor analogía que la que hay entre la criatura y Dios in ratione essendi, y, no obstante, el esse, la existencia, pertenece primaria y principalmente a Dios, de tal modo que sin embargo pertenece real y unívocamente a la criatura; y del mismo modo con la bondad, y la sabiduría, y los atributos semejantes»[954]. Aquí Scoto utiliza juntas las palabras «real y unívocamente» (realiter et univoee). Si la doctrina de la univocidad se dirige a asegurar el conocimiento objetivo de Dios a partir de las criaturas, parece esencial a la doctrina que el concepto unívoco no sea meramente un ens rationis, que pueda tener un fundamento real o una contrapartida en la realidad extramental. Por otra parte, Scoto insiste en que Dios no está en un género, y en que Dios y las criaturas son en el orden

real primo diversa. ¿Cómo pueden conciliarse esas dos series de afirmaciones?

El concepto de ser es abstraído a partir de las criaturas, y es el concepto de ser sin determinación alguna; es lógicamente anterior a la división del ser en ser finito y ser infinito. Pero, en realidad, todo ser tiene que ser o finito o infinito; tiene que oponerse a la nada o como ser infinito o como ser finito; no hay ningún ser realmente existente que no sea infinito ni finito. En ese sentido, el concepto unívoco de ser, como lógicamente anterior a la división del ser en infinito y finito, posee una unidad que pertenece al orden lógico. Es evidente que el filósofo natural no considera el ser en ese sentido, ni tampoco el metafísico en cuanto se interesa por el ser realmente existente y por el ser posible, puesto que el concepto de un ser que no es finito ni infinito no podría ser el concepto de un ser posible. Por otra parte, aun cuando todo ser real es finito o infinito, todo ser se opone realmente a la nada, aunque de maneras diferentes, de modo que hay un fundamento real para el concepto unívoco de ser. Como intentio prima, el concepto de ser está fundado en la realidad, pues en caso contrario no podría ser abstraído, y tiene referencia objetiva, mientras que como intentio secunda es un ens rationis; pero el concepto de ser como tal, sea considerado como intentio prima o como intentio secunda, no expresa algo que tenga una existencia formal fuera de la mente. Es, pues, un concepto lógico. El lógico «considera segundas intenciones como aplicadas a primeras intenciones», dice Scoto cuando habla de los universales[955], y lo que es unívoco para el lógico es equívoco[956] para el filósofo que estudia cosas reales.

Puede decirse, pues, que el concepto unívoco de ser es un *ens rationis*. Por otra parte, el concepto unívoco de ser tiene un fundamento real. El caso es en cierto modo paralelo al del universal. Es indudable que Scoto no consideró adecuadamente todas las posibles objeciones contra su teoría; pero la verdad del asunto parece ser que estuvo tan atento en la refutación de la doctrina de Enrique de Gante, la cual le parecían poner en peligro o hacer imposible todo conocimiento objetivo de Dios en esta vida, que no atendió suficientemente a todas las complejidades del problema y a las dificultades que podían suscitarse contra su propia teoría. Debe recordarse, sin embargo, que Scoto postuló una distinción formal entre los atributos del ser y entre el ser y sus atributos. «El ser contiene muchos atributos que no son cosas diferentes del ser mismo, como prueba Aristóteles al comienzo del libro cuarto de la Metafísica, pero que se distinguen formalmente y quidditativamente, es decir, por una distinción formal, objetivamente fundamentada, unos de otros, y también del ser, por una formalidad real y quidditativa, digo.»[957] En tal caso, el concepto unívoco de ser no puede ser un mero ens rationis, en el sentido de una construcción puramente subjetiva. No hay una cosa separada ni separable, que exista extramentalmente, que corresponda al concepto unívoco de ser; pero hay un fundamento objetivo de tal concepto, a pesar de ello. Puede decirse, pues, que el concepto unívoco de ser no es puramente lógico, siempre que no se pretenda que haya una cosa, en la realidad extramental, que corresponda a dicho concepto.

3.La distinción formal objetiva.

He tratado con alguna extensión la doctrina de la univocidad, no solamente porque esa doctrina es una de las características del escotismo, sino también porque Scoto le atribuía una importancia muy considerable, por considerarla salvaguarda de la teología natural. Paso ahora a una breve consideración de otra doctrina característica de Duns Scoto, la de la distinetio formalis a parte rei, la distinción formal objetiva, que desempeña un papel importante en el sistema escotista, y un uso de la cual acabamos de mencionar.

La doctrina de la distinción formal no fue invención de Duns Scoto: podemos encontrarla ya en la filosofía de Olivio, por ejemplo, y ha sido atribuida al propio san Buenaventura. En todo caso, llegó a ser una doctrina común entre los pensadores franciscanos, y lo que hizo Scoto fue tomar la doctrina de sus predecesores y hacer un extenso uso de la misma. La doctrina, resumidamente expuesta, consiste en que hay una distinción menor que la distinción real, pero más objetiva que una distinción virtual. La distinción real se da entre dos cosas que son físicamente separables, al menos por el poder divino. Es bastante obvio que hay una distinción real entre las dos manos de un hombre, puesto que son cosas distintas; pero hay también una distinción real entre la forma y la materia de cualquier objeto material. Una distinción puramente mental significa una distinción hecha por la mente cuando no hay una distinción objetiva correspondiente en la cosa misma. La distinción entre una cosa y su definición, por ejemplo, entre «hombre» y «animal racional», es puramente mental. Una distinción formal se da cuando la mente distingue en un objeto dos o más formalitates que son objetivamente distintas, pero que son inseparables una de otra, incluso para el poder divino. Scoto afirmaba, por ejemplo, la distinción formal entre los atributos divinos. Misericordia y justicia son formalmente distintas, aunque la justicia divina y la misericordia divina son inseparables, pues, a pesar de la distinción formal entre ellas, una y otra son realmente idénticas a la esencia divina.

Un ejemplo tomado de la psicología puede hacer más clara la tesis escotista. En el hombre hay solamente un alma, y no puede haber una distinción real entre el alma sensitiva y el alma intelectiva o racional (en el hombre): si el hombre piensa y tiene sensaciones, es en virtud de un único principio vital. Ni siquiera Dios puede separar el alma racional de un hombre de su alma sensitiva, porque, si la separación fuera posible, dejaría de haber alma humana. Pero, por otra parte, la sensación no es pensamiento; la actividad racional puede existir sin actividad sensitiva, como en el caso de los ángeles, y la actividad sensitiva puede existir sin actividad racional, como en el caso del alma puramente sensitiva de los brutos. En el hombre, pues, los principios sensitivo y racional son formalmente distintos, con una distinción que es objetiva, es decir, independiente de la actividad diferenciadora de la mente; pero no son cosas realmente distintas; son formalitates distintas de una misma cosa, el alma humana.

¿Por qué afirmó Scoto la existencia de la distinción formal, y por qué no se contentó con llamarla distinctio rationis cum fundamento in re? La razón decisiva fue, sin duda, que él pensaba que la distinción estaba no solamente justificada, sino también exigida por la naturaleza del conocimiento y por la naturaleza del objeto de conocimiento. El conocimiento es la aprehensión del ser, y si la mente se ve forzada, por decirlo así, a reconocer distinciones en el objeto, es decir, si no es simplemente que construya de una manera activa una distinción en el objeto, sino que reconoce una distinción que se le impone, tal distinción no puede ser simplemente una distinción mental, y el fundamento de la distinción en la mente debe ser una distinción objetiva en el objeto. Por otra parte, hay casos en que el fundamento de la distinción no puede ser la existencia de distintos factores separables en el objeto. Así pues, es necesario dar lugar a una distinción que sea menor que la distinción real, tal como la que se da entre el cuerpo y el alma en el hombre, pero que, al mismo tiempo, esté fundamentada en una distinción objetiva en el objeto, una distinción que solamente puede darse entre formalidades diferentes, pero no separables, de un mismo objeto. Tal distinción mantendrá la objetividad del conocimiento sin atentar por ello contra la unidad del objeto. Puede, sin duda, objetarse que la distinción formal, tal como la aplica Duns Scoto, al menos en algunos casos, pone en peligro la debida unidad del objeto y se acerca excesivamente al «realismo»; pero, al parecer, Scoto creyó necesaria aquella distinción para el mantenimiento de la objetividad del conocimiento.

4.Esencia y existencia.

Una de las cuestiones en las que Duns Scoto hace uso de su distinción formal es la cuestión de la distinción que se da entre la esencia y la existencia de las criaturas[958]. Scoto se niega a admitir una distinción real entre esencia y existencia: «es sencillamente falso que la existencia (esse) sea algo distinto de la esencia»[959]. Y «es falsa la proposición de que, así como la existencia se relaciona a la esencia, así la operación (operari) se relaciona a la potencia, pues la existencia es realmente lo mismo que la esencia, mientras que el acto u operación procede de la potencia y no es realmente lo mismo que la potencia»[960]. La aserción simpliciter falsum est, quod esse sit aliud ab essentiaparece, ciertamente, dirigida contra afirmaciones de santo Tomás como ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud a natura sua,

habeat esse ab alie[961]; pero, si se tiene en cuenta la doctrina escotista de la distinción real, su negación de una distinción real entre la esencia y la existencia de las criaturas tiene una mayor significación contra la doctrina de Gil de Roma, para quien esencia y existencia eran físicamente separables, que contra la de santo Tomás.

Pero cuando Scoto discute el tema de la relación de esencia y existencia, su polémica va dirigida no tanto contra santo Tomás de Aquino, ni siquiera contra Gil de Roma, como contra Enrique de Gante. Este último no mantenía una distinción real entre la esencia y la existencia en los seres creados, pero distinguía un esse essentiae y un esse existentiae, el primero de los cuales era el estado de la esencia tal como es conocido por Dios, mientras que el segundo era su estado después de la creación, la cual no añadía elemento positivo alguno a la esencia, sino solamente una relación a Dios. Enrique de Gante había afirmado esa doctrina del esse essentiae para dar cuenta del hecho de la ciencia, en el sentido de conocimiento de verdades intemporales acerca de las esencias, independientemente de la existencia real de los objetos, pero Duns Scoto argumentaba que la doctrina de Enrique destruía la idea cristiana de creación. Por ejemplo, la creación es producción a partir de la nada; pero si una piedra primeramente, antes de su creación, tuviera esse verum reale, entonces, al ser producida por la causa eficiente, no sería producida a partir de la nada[962]. Además, como la esencia es conocida eternamente por Dios, se seguiría de aquella concepción que la esencia antes de la existencia actual poseería ya esse reale, y que la creación sería eterna. Habría, pues, que admitir otros seres necesarios además de Dios. Solamente aquello que existe actualmente tiene esse reale; la existencia posible (esse possibilé) es solamente esse secundum quid[963]. La esencia en cuanto conocida puede decirse que posee un esse diminutum; pero esa existencia (esse) de una esencia en la mente divina antes de su producción actual es simplemente esse cognitum. Scoto y santo Tomás van de acuerdo en ese punto: la creación significa la producción del objeto entero a partir de la nada, y la esencia antes de la creación no posee ningún esse propio. Pero Scoto difería de santo Tomás en su concepción de la relación entre la esencia y la existencia del objeto creado, puesto que él rechazaba la distinción real, aunque, como ya hemos observado, lo que en realidad negaba era la distinción real mantenida por Gil de Roma más bien que la enseñada por santo Tomás.

5.Los universales.

La distinción formal objetiva fue también utilizada por Duns Scoto en su discusión de los universales. En la cuestión de los universales, Scoto no era ciertamente un realista exagerado, y la afirmación de Suárez[964] de que Scoto enseñaba que la naturaleza común es numéricamente la misma en todos los individuos de la especie, presenta incorrectamente la posición de Scoto, al menos si se saca de su contexto y de su relación a la doctrina del propio Suárez. Scoto enuncia inequívocamente que «el universal en acto no existe excepto en el entendimiento» y que no hay universal actualmente existente que sea predicable de un objeto distinto de aquel en el que existe[965]. La naturaleza común no es numéricamente la misma en Sócrates y en Platón; no puede ser comparada a la esencia divina, que es numéricamente la misma en las tres personas divinas[966]. No obstante, hay una unidad, que es menor que la numérica (unitas minor quam numeralis). Aunque la naturaleza física de un objeto es inseparable de la haecceitas de ese objeto (la «estidad» o principio de individuación del objeto, de la que nos ocuparemos dentro de poco) y aunque no puede existir en ningún otro objeto, hay una distinción formal objetiva entre la naturaleza humana y la «socrateidad» o haecceitas de Sócrates, pero no una distinción real, de modo que la naturaleza humana puede ser considerada simplemente como tal, sin referencia a la individualidad ni a la universalidad. Apelando a Avicena[967], Scoto observa que la «caballidad» o «equinidad» es simplemente eso (equinitas est tantum equinitas), y que, por sí misma, no tiene ni esse singulare ni esse universale[968]. En otras palabras, entre la haecceitas y la naturaleza de un objeto concreto existe una distinctio formalis a parte rei; y es necesario suponer esa distinción, porque en caso contrario, es decir, si la naturaleza fuera por sí misma individual, si, por ejemplo, fuera por sí misma la naturaleza de Sócrates, no habría un fundamento objetivo, válido, para nuestras enunciaciones universales. La abstracción del universal lógico presupone una distinción en el objeto entre la naturaleza y la haecceitas.

Es importante, sin embargo, recordar que esa distinción no es una distinción real, es decir, que no es una distinción entre dos entidades separables. Forma y materia son separables, pero la naturaleza y la haecceitas no lo son. Ni siquiera el poder divino puede separar físicamente la «socrateidad» de Sócrates y la naturaleza humana de Sócrates. Así pues, aunque la afirmación hecha por Duns Scoto de la distinción objetiva formal es ciertamente una concesión al realismo, no implica que la naturaleza humana de Sócrates sea objetiva y numéricamente idéntica a la naturaleza humana de Platón. Lo que Scoto se propone no es el apoyo al realismo exagerado, sino el dar razón de la referencia objetiva de nuestros juicios universales. Que uno esté o no de acuerdo con su teoría es, desde luego, otra cuestión; pero, en cualquier caso, acusar a Scoto de una recaída en la antigua forma medieval del realismo exagerado es malentender y presentar torcidamente su posición. Scoto está dispuesto a decir, con Averroes[969], Intellectus est qui facit universalitatem in rebus; pero insiste en que esa proposición no debe entenderse de modo que excluya la unitas

realis minor unitate numerali que existe antes de la operación de la mente, ya que semejante exclusión haría imposible explicar por qué «el entendimiento es movido a abstraer un concepto específico a partir de Sócrates y de Platón más bien que a partir de Sócrates y de una piedra»[970]. Es la referencia objetiva de la ciencia lo que interesa a Scoto.

J. Kraus[971] ha mantenido que Duns Scoto distingue tres universales. Está, en primer lugar, el universal físico, que es la naturaleza específica que existe realmente en los objetos individuales; en segundo lugar, está el universal metafísico, que es la naturaleza común, no tal como existe actualmente en la cosa concreta, sino con las características que adquiere mediante su abstracción por el entendimiento activo, a saber, la indeterminación positiva o predicabilidad de muchos individuos in potentia próxima; y, en tercer lugar, está el universal lógico, el universal en sentido estricto, que es el universal metafísico concebido reflexivamente en su predicabilidad y analizado en sus notas constitutivas. Pero esa división tricotómica no debe entenderse en el sentido de que el universal físico sea separable o realmente distinto de la individualidad del objeto en que existe. El objeto concreto consiste en la naturaleza y la haecceitas, y entre éstas hay no una distinción real, sino una distinetio formalis a parte rei. La mención por Scoto de la relación de la materia a sucesivas formas[972] no debe desorientarnos, puesto que, para Scoto, entre la materia y la forma hay una distinción real, y la misma materia puede existir bajo sus sucesivas formas, aunque no pueda existir simultáneamente bajo formas últimamente determinantes. El universal físico, en cambio, aunque indiferente, si se le considera en sí mismo, a esta o aquella haecceitas, no puede existir en sí mismo extra-mentalmente, y es físicamente inseparable de su haecceitas.

6.El hilemorfismo.

Que Scoto enseñó la doctrina del hilemorfismo está suficientemente claro[973]; pero no está tan claro si aceptó o no la tesis de san Buenaventura consistente en la atribución de composición hilemórfica a los ángeles. Si el De rerum principio fuese auténtico, no habría duda alguna en cuanto a la aceptación por Scoto de la tesis de san Buenaventura, pero el De rerum principio no es obra de Scoto, y éste, en sus escritos auténticos, no afirma explícitamente en parte alguna la doctrina buenaventuriana. Así, el padre Parthenius Minges, o. f. m., que hace uso del De rerum principio en su obra

Joannis Duns Scoti Doctrina philosophica et theologica, tiene que admitir que «en los Comentarios a las Sentencias, en las Quaestiones quodlibetales y en las Cuestiones sobre la Metafísica de Aristóteles, Scoto no enuncia expresamente esa doctrina, sino que solamente la toca, la insinúa o la supone más o menos»[974]. A mí me parece que solamente podría decirse que el modo de tratar Scoto el tema en sus Comentarios «supone» la doctrina de la composición hilemórfica del alma racional y de los ángeles, en el caso de que uno se decida a afirmarlo así sobre fundamentos distintos a los proporcionados por la lectura de dichas obras, por ejemplo, si uno se decide a aceptar el De rerum principio como obra de Duns Scoto. Pero es verdad que en el *De Anima*[975] Scoto observa que «probablemente puede decirse que en el alma hay materia». Ahora bien, en ese caso, de lo que trata Scoto es de mostrar que la presencia de materia en el alma puede deducirse con probabilidad de las premisas de Aristóteles y santo Tomás, aun cuando santo Tomás no defendiese aquella doctrina. Por ejemplo, dice Scoto que si la materia es el principio de individuación, como santo Tomás (pero no el propio Scoto) afirmaba, entonces debe haber materia en el alma racional. Es inútil decir que el alma, una vez separada del cuerpo, se distingue de otras almas por su relación al cuerpo, primeramente porque el alma no existe para el cuerpo, en segundo lugar porque la relación o inclinación al cuerpo, que ya no existe, no sería más que una relatio rationis, y en tercer lugar porque la relación o inclinación supone un fundamento, es decir, esta alma, de modo que la «estidad» no podría deberse a la relación. Así trata Duns Scoto, en el De Anima, de mostrar que si se mantiene, con santo Tomás, que la materia es el principio de individuación, se debe afirmar la presencia de materia en el alma racional para explicar la individualidad del alma racional después de la muerte; él no afirma que esa conclusión represente su propia opinión. Es posible que representase la opinión del propio Scoto, y que éste quisiese poner de manifiesto que los tomistas, de acuerdo con sus propias premisas, deberían compartirla; pero es difícil decidir positivamente que Scoto mantuviera sin duda la doctrina de san Buenaventura, y si se está dispuesto a rechazar la autenticidad del *De Anima*, entonces no hay razón ni siquiera probable para afirmar que la mantuviera.

Pero fuera cual fuera la opinión de Scoto sobre la doctrina del hilemorfismo universal, es indudable que mantuvo que la materia, realmente distinta de la forma, es una entidad por derecho propio, y que está en potentia subjetiva, y no simplemente en potentia obieetiva, es decir, que es algo existente, y no algo que es meramente posible[976]. Además, la materia es un ens absolutum, en el sentido de que podría existir por sí misma sin la forma, al menos mediante el poder divino[977]. Una entidad que es distinta de otra entidad y anterior a ésta, puede existir aparte de esta otra sin que se implique contradicción alguna. Que la materia es distinta de la forma se prueba por el hecho de que junto con la forma constituye un ser real compuesto; y que es anterior a la forma, al menos lógicamente anterior, se prueba por el hecho de que recibe a la forma, y aquello que recibe a la forma debe ser lógicamente anterior a

la forma[978]. Además, puesto que Dios crea la materia inmediatamente, podría conservarla inmediatamente, es decir, sin ningún agente conservador secundario. E igualmente, la forma no pertenece a la esencia de la materia, ni el esse que la forma confiere a la materia pertenece a la materia misma, puesto que se aparta de ésta en el cambio substancial[979]. En otras palabras, la realidad del cambio substancial postula la realidad de la materia. En respuesta a la objeción tomista de que es contradictorio hablar de la materia como de una entidad real, es decir, como existiendo actualmente sin la forma, ya que decir que la materia existe actualmente por su propia cuenta y decir que tiene una forma es la misma cosa, Scoto responde que acto y forma no son necesariamente términos convertibles. Desde luego, si se entiende «acto» como aquello que es recibido y que actualiza y distingue, entonces la materia, que es receptiva, no es acto; pero si acto y potencia se entienden en un sentido más amplio, toda cosa que esté extra causam suam está en acto, incluso las privaciones, y en ese sentido la materia está en acto, aunque no es una forma.[980]

7.Rechazo de las rationes seminales y conservación de la pluralidad de formas.

Scoto rechaza la teoría de las rationes seminales, sobre la base de que dicha teoría no es necesaria para evitar la conclusión de que el agente eficiente creado crea y aniquila en los cambios que lleva a efecto, y que no hay otra razón que la recomiende[981]. Pero aunque rechaza la teoría de las rationes seminales, retiene la de la pluralidad de formas. Contra la aserción de los tomistas de que no hay necesidad de postular una forma de corporeidad, puesto que sine necessitate non est ponencia pluralitas, Scoto replica que en este caso sí hay necesidad, hic enim est necessitas ponendi plura, y procede a argumentar que, aunque el cuerpo, cuando el alma se ha separado, tiende continuamente a la disolución, no por ello deja de ser un cuerpo, al menos durante un cierto tiempo, y tiene que poseer aquella forma que hace cuerpo a un cuerpo[982]. Además, el cuerpo de Cristo en la tumba tuvo que poseer una forma de corporeidad. Del hecho de que el cuerpo humano tienda naturalmente a la disolución cuando el alma se ha separado no se sigue que el cuerpo, en estado de separación del alma, no tenga su propia forma; solamente se sigue que no tiene una perfecta subsistencia propia, y la razón de eso está en que la forma de corporeidad es una forma imperfecta que dispone al cuerpo para una forma más elevada, el alma.

Pero si Scoto afirma la existencia de una forma de corporeidad en el cuerpo humano y, desde luego, en todo cuerpo orgánico, forma que es transmitida por los padres al mismo tiempo que Dios infunde el alma racional, y que es realmente distinta de esta última, de la que puede ser separada, no debe imaginarse que rompa el alma humana en tres formas realmente distintas, ni siquiera en tres partes distintas, los principios vegetativo, sensitivo e intelectivo; al contrario, Scoto rechaza las teorías que le parecen contrarias a la unidad del alma. El alma racional del hombre contiene esas tres potencias unitive, «aunque son formalmente distintas»[983]. Sería falso sugerir que Scoto enseñase la existencia de tres almas en el hombre, o que mantuviese que las potencias vegetativa y sensitiva fueran distintas de la potencia racional del modo en que es distinta la forma de corporeidad. Mientras que la distinción entre la forma de corporeidad y el alma humana es una distinción real, la que se da entre las potencias del alma misma es una distinción formal, entre formalitates inseparables de un mismo sujeto, no entre entidades o formas separables.

8.La individuación.

Es necesario decir alguna cosa de la algo oscura doctrina escotista de la individuación, cuya oscuridad se encuentra más en el aspecto positivo que en el aspecto negativo de la doctrina.

Duns Scoto critica y rechaza la teoría de santo Tomás según la cual la materia prima es el principio de individuación. La materia prima no puede ser la razón primaria de la distinción y la diversidad puesto que ella misma es indistinta e indeterminada[984]. Además, si la materia fuera el principio de individuación, se seguiría que, en el caso del cambio substancial, las dos substancias, la que se corrompe y la que se engendra, sería precisamente la misma substancia, puesto que la materia es la misma, aun cuando las formas sean diferentes. La teoría de santo Tomás parece implicar que la cantidad es realmente el principio de individuación; pero la cantidad es un accidente, y una substancia no puede ser individuada por un accidente. Digamos de paso que Duns Scoto trata de mostrar que Aristóteles es erróneamente citado como autoridad en pro de la teoría tomista de la individuación.

El principio de individuación no es, pues, la materia prima, ni puede serlo tampoco la naturaleza común como tal, puesto que de lo que se trata es precisamente de la individuación de la naturaleza. ¿Cuál es, pues, ese principio? Una entitas individualis. «Esa entidad no es ni la materia ni la forma, ni la cosa compuesta, pues

ninguna de aquéllas es una naturaleza; es la realidad última del ser que es materia, o forma, o cosa compuesta.»[985] La entitas singularis y la entitas naturae, sea esta última materia, o forma, o un compositum, son formalmente distintas; pero no son, ni pueden ser, dos cosas. No son cosas separables; ni tampoco está la entitas singularis con la entitas naturae en la relación de la diferencia específica al género[986]. La palabra haecceitas no se emplea para el principio de individuación en el Comentario de Oxford, aunque sí en las Reportata parisiensia[987] y en las Quaestiones in libros Metaphysicorum.[988]

No es tan fácil entender exactamente lo que es en realidad esa haecceitas o entitas singularis vel individualis, o ultima realitas entis. Como hemos visto, no es ni materia, ni forma, ni la cosa compuesta; pero es una entidad positiva, la realidad final de la materia, de la forma y de la cosa compuesta. Un ser humano, por ejemplo, es ese ser compuesto, compuesto de esa materia y esa forma. La haecceitas no confiere una ulterior determinación cualitativa, pero sella al ser como ese ser. La opinión de Scoto no puede, desde luego, identificarse con la teoría de que toda naturaleza es por sí misma individual, ya que Scoto niega explícitamente esa teoría; pero en vista del hecho de que Scoto, aunque postulando una distinción formal entre haecceitas y naturaleza, niega la distinción real entre éstas, parece estar implicado que una cosa tiene haecceitas o «estidad» por el hecho de que existe. Su teoría no es idéntica a la de los nominalistas, puesto que él postula una contracción de la naturaleza por la «realidad última»; pero el hecho de que hable de «realidad última» parece implicar que una naturaleza adquiere esa realidad última por su existencia, aunque ésta no es, dice Scoto, la existencia misma.[989]

CAPÍTULO XLVIII
SCOTO. —IV: TEOLOGÍA NATURAL

1.La metafísica y Dios.

Dios no es, propiamente hablando, objeto de la ciencia metafísica, dice Scoto[990], a pesar del hecho de que la metafísica es la ciencia del ser, y Dios es el ser primero. Una verdad pertenece propiamente a aquella ciencia en la que es conocida a priori, a partir de los principios de esa ciencia, y el metafísico solamente conoce a posteriori las verdades referentes a Dios. Dios es, pues, el objeto propio de la teología, ciencia en la que es conocido cómo es en su esencia, en sí mismo; Dios es objeto de la metafísica solamente *secumdum quid,* por cuanto el filósofo llega a conocer a Dios solamente en y a través de sus efectos.

Esa afirmación no debe ciertamente entenderse en el sentido de que para Scoto el filósofo o metafísico sea incapaz de alcanzar un conocimiento cierto de Dios. «Por nuestro poder natural (ex naturalibus) podemos conocer algunas verdades referentes a Dios», dice Scoto[991], y procede a explicar que los filósofos pueden conocer muchas cosas (multa) acerca de Dios mediante una consideración de sus efectos. Por el poder natural de la razón puede concluirse que Dios es uno, supremo, bueno, pero no que Dios es tres en personas[992]. La teología trata de las personas divinas más propiamente que de los atributos esenciales de Dios, porque la mayoría de los atributos esenciales (essentialia plurima) pueden sernos conocidos en la metafísica[993]. En consecuencia, la afirmación de que Dios, estrictamente hablando, es el objeto de la teología más bien que el de la metafísica, no significa que Scoto excluya de la metafísica el estudio de Dios, puesto que aunque Dios no sea el objeto primario de la metafísica, no por ello es menos considerado en la metafísica del modo más noble en que puede ser estudiado en ciencia natural alguna[994]. En el *De primo principio*[995], Scoto recapitula las perfecciones que los filósofos han probado que pertenecen a Dios, y las distingue de otras perfecciones, tales como la omnipotencia y la providencia general y especial, que pertenecen más propiamente a las credibilia, es decir, a aquellas verdades que no han sido probadas por los filósofos, pero que son creídas por los Catholici. Esas otras verdades, dice Scoto, serán consideradas en el siguiente tratado (in sequenti tractatu, y han sido añadidas las palabras scilicet in Theorematibus). Ya hemos mencionado en el Capítulo XLV que se ha intentado

refutar esa identificación del «siguiente tratado» con los Theoremata, y que ese intento se debió en gran parte a la al menos aparente contradicción entre los Theoremata y el De primo principio, y, como allí expliqué, yo me propongo exponer la teología natural de Scoto sobre el supuesto de que los Theoremata no son obra auténtica de éste, en el bien entendido de que, si alguna vez se probase satisfactoriamente la autenticidad de los Theoremata, habría que explicar la aparente contradicción en alguna línea como la adoptada por Gilson. En todo caso, Scoto puso perfectamente en claro en sus obras indudablemente auténticas que el filósofo puede probar muchas verdades acerca de Dios por la luz natural de la razón, sin empleo alguno de los datos de la revelación. En las páginas siguientes indicaremos algunos de los puntos a propósito de los cuales Scoto restringe el alcance del entendimiento humano cuando no dispone de la ayuda de la revelación; pero es importante advertir que Scoto no fue un escéptico ni un agnóstico en relación con la teología natural, y los Theoremata, aunque fuesen auténticos, no permitirían en modo alguno deshacerse de los testimonios claros y abundantes que ofrecen en ese punto los Comentarios a las Sentencias y el De primo principio.

2.El conocimiento de Dios a partir de las criaturas.

Es indudable que Scoto pensó que la existencia de Dios está necesitada de una prueba racional, y que esa prueba racional tiene que ser a posteriori. Más tarde hablaré de cómo se valió del argumento anselmiano.

Ante todo, el hombre no tiene conocimiento intuitivo alguno de Dios en esta vida, puesto que la intuición de Dios es precisamente aquella forma de conocimiento que pone al hombre extra statum viae[996]. Nuestro conocimiento tiene su origen en las cosas sensibles, y a nuestro conocimiento conceptual natural de Dios se llega mediante la reflexión sobre los objetos de la experiencia[997]. Al considerar a las criaturas como efectos de Dios, la mente humana es capaz de formarse conceptos que son aplicables a Dios; pero hay que añadir que los conceptos de Dios que se forman a partir de las criaturas son imperfectos[998], en contraste con los conceptos basados en la esencia divina misma. De ahí se sigue que nuestro conocimiento natural de Dios es indistinto y oscuro, puesto que no es un conocimiento de Dios como inmediatamente presente al entendimiento en su esencia.[999]

Nuestro conocimiento natural de Dios descansa en nuestra capacidad de formar

conceptos unívocos, según hemos explicado en el capítulo anterior. Scoto afirma que «las criaturas que imprimen sus propias ideas (species) en el entendimiento pueden también imprimir las ideas de (atributos) trascendentes que pertenecen en común a ellas mismas y a Dios»[1000]; pero no sería posible proceder de un conocimiento de las criaturas al conocimiento de Dios si no pudiésemos formar a partir de las criaturas conceptos unívocos. Cuando el entendimiento ha formado tales conceptos, puede combinarlos para formarse una idea quidditativa compuesta de Dios. Lo mismo que la imaginación puede combinar las imágenes de montaña y de oro para formar la imagen de una montaña de oro, así el entendimiento puede combinar las ideas de bondad, supremo y actualidad, para formar el concepto de un ser supremamente bueno y actual[1001]. Huelga decir que esa comparación no debe desorientarnos de modo que pensemos que, para Scoto, la actividad combinadora de la mente en la teología natural sea exactamente paralela a la actividad combinadora de la imaginación y la fantasía; la primera actividad está gobernada por la verdad objetiva y la necesidad lógica aprehendida, mientras que la construcción imaginativa de una montaña de oro es «imaginaria», es decir, obra arbitraria de la fantasía.

3.La prueba de la existencia de Dios.

¿Cómo prueba Duns Scoto la existencia de Dios? En el Comentario de Oxford[1002] afirma que la existencia de la causa primera se muestra de un modo mucho más perfecto a partir de los atributos (passiones) de las criaturas considerados en la metafísica que a partir de aquellos que son considerados por el filósofo natural. «Porque es un conocimiento más perfecto e inmediato del ser primero el conocerle como ser primero o necesario que el conocerle como primer motor.» Scoto no niega con esas palabras que el filósofo natural pueda poner de manifiesto que el hecho de movimiento requiere un primer motor; pero lo que le interesa poner en claro es que el argumento que parte del hecho del movimiento no trasciende por sí mismo el orden físico y no llega al ser necesario, que es la causa total última de sus efectos. El primer motor, considerado como tal, es simplemente la causa del movimiento. El argumento que parte del movimiento está, pues, lejos de ser la prueba favorita de Duns Scoto. Podemos advertir, de paso, que si el Comentario a la Física, que ahora se rechaza como espurio, fuera auténtico, las dificultades que hay para aceptar los Theoremata podrían disminuir. En la obra primeramente citada[1003], el autor pone en claro su

creencia de que el argumento basado en el movimiento no nos lleva, por sí solo, a un concepto recognoscible de Dios, puesto que solamente llega a un primer motor, sin indicación alguna sobre la naturaleza de ese primer motor. De ese modo, si se pudiese mantener que el autor de los Theoremata se refiriese a la filosofía natural al decir que no puede probarse que Dios sea viviente o inteligente, parecería que la contradicción entre los Theoremata y las obras indudablemente auténticas de Scoto tendría solución. Sin embargo, como las Cuestiones sobre la Física de Aristóteles no son auténticas, y como la autenticidad de los Theoremata no ha sido demostrada, no vale la pena llevar adelante la cuestión. En todo caso, sigue siendo verdad que Scoto subrayó aquellas pruebas de la existencia de Dios que se basan en las passiones metaphysicae. Además, en el Comentario de Oxford[1004], Scoto observa que la proposición de que el motor y el movido deben ser distintos «solamente es verdadera en las cosas corpóreas», y «yo creo (incluso) que no es necesariamente verdadera», mientras que «digo que, al menos en lo que respecta a los seres espirituales, es simplemente falsa».

En el De primo principio[1005], Scoto argumenta a partir del hecho de la contingencia para llegar a la existencia de una causa primera y un ser necesario. Está claro que hay seres que pueden tener ser después de no tenerlo, que pueden empezar a existir, que son contingentes; y tales seres requieren una causa de su ser, puesto que no pueden ni causarse a sí mismos ni ser causados por nada (nec a se nec a nihilo). Si A es la causa del ser de un objeto contingente, tiene que ser a su vez causado o incausado. Si es a su vez causado, digamos que B es la causa de A. Pero es imposible proceder hasta el infinito, de modo que tiene que haber últimamente una causa que no sea causada. Scoto distingue claramente entre la serie de essentialiter ordinata y la serie de accidentaliter ordinata, e indica que lo que se niega no es la posibilidad de un regreso inacabable de causas sucesivas, cada una de las cuales, tomada en sí misma, fuese contingente, sino la posibilidad de una serie (vertical) inacabable de causas totales simultáneas. Como él observa, aunque concedamos la posibilidad de una serie infinita de causas sucesivas, la cadena entera requiere una explicación, y esa explicación debe encontrarse fuera de la cadena misma, puesto que cada uno de los miembros de ésta es causado, y, por lo tanto, contingente. Una serie infinita de seres contingentes que se suceden no puede explicar su propia existencia, puesto que la serie entera es contingente si lo es cada uno de sus miembros; es necesario que postulemos una causa trascendente. «La totalidad de los efectos ordenados (causatorum) es en sí misma causada; así pues (ha sido causada), por alguna causa que no pertenece a la totalidad.»[1006] Si, por ejemplo, se postula que la raza humana se remonta hacia atrás hasta el infinito, hay una sucesión infinita de padres e hijos. El padre es causa del hijo; pero, después de la muerte del padre, el hijo continúa existiendo, y sigue siendo contingente. Es necesaria una causa última, no sólo para el ser del hijo aquí y ahora, sino también para toda la serie de padres e hijos, puesto que el regreso infinito no hace necesaria a la serie. El mismo principio debe extenderse al

universo de los seres contingentes en general; el universo de los seres contingentes requiere una causa trascendente (incausada) actual. Una sucesión infinita «es imposible, excepto en virtud de alguna naturaleza de duración infinita (durante infinite), de la que dependa toda la sucesión y cada uno de los miembros de ésta».[1007]

Scoto procede entonces a mostrar que la primera causa en el orden esencial de dependencia tiene que existir actualmente, y no puede ser meramente posible[1008], que es un ser necesario, es decir, que no puede no existir[1009], y que es uno[1010]. No puede haber más que un ser necesario. Scoto argumenta, por ejemplo, que si hubiera dos seres con una naturaleza común de ser necesario, habría que distinguir formalmente entre la naturaleza común y la individualidad, la cual sería entonces algo distinto del ser necesario. Si se responde que en un ser necesario no se da tal distinción, la consecuencia sería que ambos seres necesarios serían indistinguibles, y, por lo tanto, que no serían dos, sino uno. Ese argumento, aunque basado en la teoría escotista de la naturaleza común y de la individuación, nos recuerda un argumento análogo propuesto por san Anselmo. Además, el orden esencial uno del universo postula solamente un primum effectivum. Scoto pasa luego a mostrar que hay una primera causa final, primum finitivum[1011], y un ser primero en el orden de la eminencia[1012], y procede a mostrar que el primum effectivum, el primum finitivum y el primum eminens (operfectissimum) son idénticos.[1013]

En el Comentario de Oxford a las Sentencias[1014], Scoto argumenta de un modo muy parecido. Tenemos que proceder de las criaturas a Dios mediante la consideración de la relación causal (tanto respecto de la causalidad eficiente como de la final) o de la relación de excessum a excedens en el orden de la perfección. El ser contingente, el effectibile, es causado o por nada, o por sí mismo, o por otro. Como es imposible que sea causado por nada o por sí mismo, tiene que ser causado por otro. Si ese otro es la causa primera, hemos encontrado lo que íbamos buscando; en caso contrario, debemos proseguir la búsqueda. Pero no podemos proceder hasta el infinito en el orden vertical de dependencia. Infinitas autem est impossibilis in ascendendo[1015]. Y tampoco podemos suponer que los seres contingentes se causen unos a otros, porque entonces nos moveríamos en un círculo, sin llegar a una explicación última de la contingencia. Sería inútil decir que el mundo es eterno, puesto que también la serie eterna de los seres contingentes requiere una causa[1016]. Del mismo modo, en el orden de la causalidad final tiene que haber una causa final que no se dirija a otra causa final más última[1017], y en el orden de la eminencia tiene que haber un ser máximamente perfecto, una suprema natura[1018]. Esos tres seres son uno y el mismo. La primera causa eficiente opera con vistas a un fin último; pero ninguna otra cosa que el mismo ser primero podría ser su fin último. Del mismo modo, la primera causa eficiente no es unívoca con sus efectos, es decir, no puede ser de la misma naturaleza, sino que ha de trascenderlos y, como causa primera, debe ser

el ser «máximamente eminente».[1019]

4.Simplicidad e inteligencia de Dios.

Como el ser primero es incausado, no puede poseer partes esenciales como materia y forma, ni puede poseer accidentes; dicho brevemente, no puede estar compuesto en modo alguno, sino que ha de ser esencialmente simple[1020]. Tiene que ser inteligente y poseer voluntad. En el mundo, los agentes naturales que no operan conscientemente operan, sin embargo, para un fin; y eso significa que lo hacen así por el poder y el conocimiento del agente que les trasciende. Si los agentes naturales en el mundo operan teleológicamente, eso supone que la causa primera conoce el fin y lo quiere, puesto que nada puede ser dirigido a un fin excepto en virtud de conocimiento y voluntad (como la flecha, podríamos decir, es dirigida a un fin por un arquero que lo conoce y lo quiere). Dios se ama a sí mismo y se quiere a sí mismo necesariamente; pero no quiere necesariamente nada exterior a sí mismo, puesto que nada exterior a Dios es necesario a Dios: solamente El es ser necesario. De ahí se sigue que Dios causa sus efectos libremente, y no por necesidad. Dios conoce y entiende desde la eternidad todo lo que El puede producir. Dios entiende actual y distintamente todo inteligible, y esa intelección es idéntica a sí mismo (idem sibi).[1021]

5.La infinitud de Dios.

Pero Scoto atendió preferentemente a la infinitud de Dios. El concepto de Dios más simple y más perfecto que podemos formar es el de ser absolutamente infinito.

Éste es más simple que el de bondad u otro parecido, puesto que la infinitud no es como un atributo o passio del ser del que es predicada, sino que significa el modo intrínseco de ese ser. Es también el concepto más perfecto, puesto que el ser infinito

incluye virtualmente la verdad infinita, la bondad infinita y toda perfección que sea compatible con la infinitud[1022]. Es verdad que toda perfección en Dios es infinita, pero «tiene su perfección formal de la infinitud de la esencia como su raíz y fundamento»[1023]. Todas las perfecciones divinas están fundamentadas en la esencia divina, la mejor descripción de la cual es la de infinitud de ser; no es, pues, correcto afirmar que, para Scoto, la esencia divina consista en voluntad. «Aunque la voluntad es formalmente infinita, no incluye, sin embargo, todas las perfecciones intrínsecas formalmente en sí mismas... sino que sólo la esencia incluye todas las perfecciones de esa manera.»[1024]

En el *Opus Oxoniense*[1025] y en el *De primo principio*[1026], Scoto presenta una serie de pruebas de la infinitud divina. Presuponiendo la compatibilidad de la infinitud con el ser, Scoto toma como texto de su primer argumento las palabras de Aristóteles, *Primum movet motu infinito; ergo habet potentiam infinitam*, y arguye que la conclusión es ilegítima si se entiende como derivada del movimiento infinito en duración, puesto que la magnitud de la duración no hace a una cosa más perfecta, aunque es válida si se entiende como derivada del poder de producir mediante el movimiento efectos infinitos, sucesivamente. Dios, como primera causa eficiente, capaz de producir una infinidad de efectos, debe ser infinito en poder. Además, como Dios posee en Sí mismo de un modo más eminente la causalidad de todas las posibles causas segundas, ha de ser infinito en sí mismo, intensive[1027]. En segundo lugar, Dios tiene que ser infinito puesto que conoce una infinitud de objetos inteligibles. Ese argumento puede parecer una franca petitio principii; pero Scoto da una razón algo singular para suponer que Dios conoce una infinitud de intelligibilia. «Cualesquiera cosas que sean infinitas en potencia, de modo que si se toman una después de otra pueden no tener fin, son infinitas en acto, si se dan juntas en acto. Pero está bastante claro que los objetos inteligibles son infinitos en potencia con respecto al entendimiento creado, y en el entendimiento increado todos (los intelligibilia) que son sucesivamente inteligibles por el entendimiento creado, son actualmente entendidos juntos. Así pues, hay (en el entendimiento increado) un número infinito de objetos actualmente aprehendidos.»[1028] En tercer lugar, Scoto argumenta sobre la base de la finalidad de la voluntad. «Nuestra voluntad puede desear y amar un objeto más grande que cualquier objeto finito... y, lo que es más, parece haber una inclinación natural a amar por encima de todo a un bien infinito... Así se hace manifiesto que en el acto de amar tenemos experiencia de un bien infinito; en realidad, la voluntad parece no encontrar perfecto descanso en ningún otro objeto...» El bien infinito debe, pues, existir[1029]. El cuarto argumento del Comentario de Oxford[1030] consiste en que no es incompatible con el ser finito que haya un ser más perfecto, pero es incompatible con el ens eminentissimum que haya un ser más perfecto. Pero la infinitud es más grande y más perfecta que la finitud, y la infinitud y el ser son compatibles. El ens eminentissimum debe, pues, ser infinito. La prueba de

que la infinitud es compatible con el ser se reduce poco más o menos a decir que no podemos discernir incompatibilidad alguna. En el De primo principio[1031], Scoto prueba también la infinitud de Dios a partir del hecho de que su entendimiento es idéntico a su substancia, ya que tal identificación sería imposible en un ser finito.

Habiendo probado, al menos a satisfacción suya, la infinitud de Dios, Duns Scoto se encuentra en condiciones de mostrar que Dios tiene que ser uno y sólo uno.[1032]

6.El argumento anselmiano.

En su discusión de la infinitud divina, Scoto introduce el llamado argumento ontológieo de san Anselmo[1033]. Scoto acaba de observar que el entendimiento, cuyo objeto es el ser, no encuentra mutua repugnancia entre «ser» e «infinito», y que sería sorprendente que, si fuesen incompatibles, el entendimiento no discerniese su incompatibilidad, «cuando una disonancia en los sonidos ofende tan fácilmente al oído». Si hay esa incompatibilidad, ¿por qué el entendimiento no «retrocede» ante la idea de infinito, que sería incompatible con el objeto propio del entendimiento, el ser? Scoto procede entonces a afirmar que el argumento de san Anselmo en el capítulo primero del Proslogium puede ser «coloreado» (potest eolorari) y que debe entenderse del modo siguiente. «Dios es aquello mayor que lo cual, habiendo sido pensado sin contradicción, nada puede ser pensado sin contradicción. Que las palabras “sin contradicción” deben ser añadidas, está claro, pues aquello en el pensamiento de lo cual hay incluida una contradicción, es impensable.» Se ha dicho que, como Scoto admite que el argumento anselmiano debe ser «coloreado», es que lo rechaza. Pero es indudable que no lo rechaza sin más ni más. ¿Para qué habría que «colorearlo», de no ser para utilizarlo? Y, en realidad, Scoto lo utiliza. En primer lugar, procura mostrar que la idea de un summum eogitabile no contiene contradicción alguna, es decir, que la esencia del esse quidditativum es posible, y luego observa que si el summum eogitabile es posible, debe existir, debe tener esse existentiae. Maius igitur eogitabile est, quod est in re quam quod est tantum in intelleetu. Aquello que realmente existe es maius eogitabile que aquello que no existe realmente sino que es meramente concebido, por cuanto aquello que realmente es «visible» o susceptible de ser intuido, y aquello que puede ser intuido es «más grande» que aquello que puede ser meramente concebido o puede ser conocido solamente por el pensamiento abstractivo. La consecuencia es, pues, que el summum

eogitabile debe existir realmente. Scoto no dice que tengamos una intuición natural de Dios; lo que hace es razonar el juicio de que lo que existe realmente es más grande o más perfecto que lo que no existe en la realidad extramental.

No hay duda, pues, de que Scoto utiliza el argumento anselmiano. Se plantean, por lo tanto, dos cuestiones. En primer lugar, ¿en qué consiste la colorado del argumento? Y, en segundo lugar, ¿cómo pensaba Scoto que ese empleo del argumento era consecuente con su clara afirmación de que solamente a posteriori podemos demostrar la existencia de Dios? Ante todo, la colorado consiste en un intento de poner de manifiesto que la idea del ser máximamente perfecto es la idea de un ser posible, y lo hace primordialmente observando que no se ve contradicción alguna en la idea del ser máximamente perfecto. En otras palabras, Scoto anticipa la tentativa leibniziana de mostrar que la idea de Dios es la idea de un ser posible, ya que la idea no contiene contradicción alguna, y la idea de un ser que no contiene contradicción alguna constituye la idea de un ser posible. Por otra parte, Scoto no consideraba que el hecho de que no podamos observar una contradicción en la idea del ser máximamente perfecto fuera una prueba demostrativa de que no había contenida contradicción alguna. No podemos mostrar apodíctieamente y a priori que el ser máximamente perfecto es posible, y por eso afirma Scoto en otro lugar que el argumento anselmiano pertenece a las pruebas que no son sino persuasiones probabiles[1034]. Eso proporciona la respuesta a nuestra segunda pregunta. Scoto consideraba que su utilización del argumento anselmiano era compatible con su afirmación de que sólo a posteriori podemos demostrar la existencia de Dios, porque él no veía el argumento anselmiano como una demostración, sino solamente como una «persuasión probable». Duns Scoto no se limitó a rechazar el argumento, como había hecho santo Tomás; pero no le satisfacía el argumento tal como se encontraba, y pensó que era necesario «colorearlo». Por otra parte, no creía que el «coloreado», la prueba de que la idea de Dios es la idea de un ser posible, fuese una prueba demostrativa, y, en consecuencia, propuso el argumento como meramente probable. Lo utilizó como una argumentación auxiliar para mostrar lo que está comprendido o implicado en la idea de Dios, más bien que como una demostración estricta de la existencia de Dios. Es como si hubiese dicho: «Eso es lo mejor que podemos hacer con ese argumento, que tiene su utilidad si se aceptan sus premisas; pero yo no lo veo como una demostración. Si se quiere una demostración estricta de la existencia de Dios, habrá que proceder a posteriori.»

7.Atributos divinos que no pueden ser demostrados filosóficamente.

Scoto consideraba que no podemos demostrar por la razón natural todos los atributos esenciales de Dios. Así, en el De primo principio[1035], dice que la consideración de los atributos de omnipotencia, inmensidad, omnipresencia, verdad, justicia, misericordia y providencia dirigidos a todas las criaturas y a las criaturas inteligentes en particular, habrá de ser pospuesta hasta el siguiente tratado, puesto que son credibilia, es decir, objetos de fe revelados. Puede parecer extraño leer que la omnipotencia, por ejemplo, no puede ser filosóficamente demostrada como un atributo divino, cuando Scoto no duda en concluir la infinitud de Dios a partir de su infinito poder; pero Scoto distingue entre la omnipotencia en el sentido propiamente teológico (proprie theologice), que no puede ser demostrada con certeza por los filósofos, y el poder infinito (potencia infinita), que puede ser demostrado por los filósofos[1036]. La distinción consiste en lo siguiente. El poder de Dios para producir todo efecto posible, inmediata o mediatamente, puede ser probado por la filosofía; pero no puede serlo su poder para producir todos los efectos inmediatamente. Aun cuando la causa primera posea en sí misma eminentius, la causalidad de las causas segundas, no se sigue necesariamente, dice Scoto, que la causa primera pueda producir inmediatamente el efecto de la causa segunda sin la cooperación de ésta, no porque la causalidad de la causa primera necesite ser incrementada, por así decir, sino porque la imperfección del efecto puede requerir, hasta donde el filósofo es capaz de discernir, la operación causal de la causa finita para que pueda ser explicado. Scoto no ataca, pues, la demostrabilidad del poder creador de Dios; lo que dice es que la proposición «todo lo que la causa eficiente primera puede hacer con la cooperación de una causa segunda, puede hacerlo inmediatamente por sí misma», no es ni evidente ni objetivamente demostrable, sino que es conocida por la fe (non est nota ex terminis ñeque ratione naturali, sed est tantum crédito). La objeción de que la causalidad inmediata universal de Dios podría destruir la causalidad propia de las criaturas, no puede ser descartada por la sola razón.[1037]

En cuanto a la inmensidad y omnipresencia divinas, la negación por Duns Scoto de la demostrabilidad de ese atributo divino depende de su negación de la doctrina de santo Tomás sobre la actio in distans, la acción a distancia. Según santo Tomás[1038], la actio in distans es imposible, mientras que para Scoto, cuanto más grande es la eficacia del agente, tanto mayor es su poder de acción a distancia. «Así pues, puesto que Dios es el agente máximamente perfecto, no puede concluirse a propósito de El, por la naturaleza de la acción, que está junto a (esencialmente presente a) cualquier efecto causado por El, sino más bien que está distante.»[1039] Es difícil ver qué podría significar la actio in distans con respecto a Dios; pero, por lo que respecta a Duns Scoto, éste no niega que Dios sea omnipresente ni que la omnipresencia sea un

atributo necesario de Dios, sino solamente que la omnipresencia de Dios sea filosóficamente demostrable, y, en particular, que la supuesta imposibilidad de la actio in distans sea una razón válida para mostrar que Dios sea omnipresente.

Probablemente, el atributo de «verdad» debe tomarse junto con los de misericordia y justicia, viniendo a significar en ese contexto algo muy parecido a «justicia». Al menos, si no se acepta esa sugerencia de los comentadores, es extraordinariamente difícil ver cuál es el sentido de Scoto, puesto que verdad y veracidad son enumeradas entre los atributos divinos que son conocidos por la razón natural[1040]. En cuanto a la justicia, Scoto parece a veces decir que la justicia divina puede ser conocida por la luz natural de la razón[1041]; pero cuando niega que la justicia de Dios sea filosóficamente demostrable, parece querer decir que no se puede probar que Dios recompense y castigue en la vida futura, puesto que el filósofo no puede probar estrictamente la inmortalidad del alma[1042], o que no podemos justificar por nuestra razón todos los caminos de la justicia de Dios en relación con el hombre. Que Dios es misericordioso, en el sentido de que perdona los pecados y renuncia a exigir el castigo, no puede ser filosóficamente demostrado. Finalmente, en cuanto a la providencia divina, cuando Scoto dice que no puede ser filosóficamente probada, parece querer decir no que no puede demostrarse providencia alguna, sino que no puede demostrarse filosóficamente una acción providencial especial o inmediata de parte de Dios, sin el empleo de las causas segundas. Scoto afirmó con certeza que la creación, la conservación y el gobierno del mundo por Dios, pueden ser demostradas.

8.La distinción entre los atributos divinos.

Scoto rechazó las teorías de santo Tomás de Aquino y de Enrique de Gante sobre la ausencia en Dios de cualquier distinción que no fuese la distinción real entre las personas divinas, y postuló una distinción formal objetiva entre los atributos divinos. La *ratio formalis* de la sabiduría, por ejemplo, no es idéntica a la *ratio formalis* de la bondad. Ahora bien, «la infinitud no destruye la ratio de aquello a lo que se añade»[1043]. Así pues, si el carácter formal del concepto unívoco de sabiduría no es lo mismo que el carácter formal del concepto unívoco de bondad, la sabiduría infinita tendrá que ser formalmente distinta de la bondad infinita. De ahí se sigue, pues, que los atributos divinos de sabiduría y bondad serán formalmente distintos,

independientemente de la operación de la mente humana. Por otra parte, no puede haber en Dios composición alguna, ni ninguna distinción real, en el sentido técnico, entre los atributos divinos. La distinción entre éstos debe ser, pues, no una distinción real, sino una distinctio formalis a parte rei, y la fórmula será que los atributos son real o substancialmente idénticos (in re), pero formalmente distintos. «Así, concedo que la verdad es idéntica a la bondad in re, pero no, sin embargo, que la verdad sea formalmente bondad.»[1044] Scoto pretendía que la distinción entre la esencia y los atributos divinos, y entre unos y otros atributos, no perjudica la simplicidad divina, puesto que los atributos no son accidentes de Dios, ni informan a Dios como los accidentes finitos informan a las substancias finitas. Como infinitos, son realmente idénticos a la esencia divina, y Dios puede ser llamado Verdad, o Sabiduría, o Bondad; pero subsiste el hecho de que las rationes formales de verdad, sabiduría y bondad son formal y objetivamente distintas.[1045]

9.Las ideas divinas.

Se ha mantenido en el pasado que las ideas divinas dependen, según Duns Scoto, de la libre voluntad de Dios, de modo que las ideas ejemplares son creación arbitraria de Dios. Pero en realidad Scoto enseña explícitamente que es el entendimiento divino el que produce las ideas: «el entendimiento divino, precisamente como entendimiento, produce en Dios las rationes ideales, las naturalezas ideales o inteligibles»[1046]. Sin embargo, el fundamento de las ideas es la esencia divina. «Dios primero conoce su esencia, y en el segundo instante entiende (intelligit) las criaturas por medio de su esencia, y entonces de ese modo el objeto cognoscible depende del entendimiento divino en cuanto a su ser conocido (in esse cognito), puesto que es constituido en su esse cognito por ese entendimiento.[1047] Las ideas divinas no dependen, pues, de la voluntad divina. «El entendimiento divino, en cuanto en cierto modo, es decir, lógicamente, anterior al acto de la voluntad divina, produce aquellos objetos en su ser inteligible (in esse intelligibili), y así, respecto a éstos, parece ser una causa meramente natural, puesto que Dios no es una causa libre más que respecto de aquello que presupone de algún modo su voluntad, o un acto de su voluntad.[1048] Los posibles no son producidos por la omnipotencia divina, sino por el entendimiento divino, que los produce in esse intelligibili .[1049]

Las ideas divinas son infinitas en número, y son substancialmente idénticas a la

esencia divina; pero no son formalmente idénticas a la esencia divina[1050]. Son necesarias y eternas, pero no son formalmente necesarias y eternas precisamente en el mismo sentido que la esencia divina, puesto que la esencia divina tiene una cierta prioridad lógica. Además, «aunque la esencia divina fuese desde la eternidad la causa ejemplar de la piedra en su ser inteligible, sin embargo, por un cierto orden de prioridad, las personas fueron "producidas" antes que la piedra en su ser inteligible... aunque éste sea eterno»[1051]. Lógicamente hablando, la esencia divina es imitable antes de que el entendimiento divino la aprehenda como imitable[1052]. Las ideas son participaciones o imitaciones posibles de la esencia divina, aprehendidas por el entendimiento divino, y a causa de que la esencia divina es infinita e imitable de un infinito número de maneras, las ideas son infinitas, aunque la presencia de las ideas no obliga a Dios a crear los objetos correspondientes.[1053]

10.La voluntad divina.

Scoto no enseñó que la voluntad divina actúe de una manera simplemente caprichosa y arbitraria, aunque se le haya atribuido tal doctrina. «La Voluntad de Dios es su esencia, realmente, perfectamente e idénticamente»[1054], y la volición divina es un solo acto en sí misma[1055]. La voluntad divina, y el acto de la voluntad divina, que son una sola cosa in re, no pueden, pues, cambiar, aunque de ahí no se sigue que lo que Dios quiere eternamente tenga necesariamente que existir eternamente. «La operación (de la voluntad) es en la eternidad, y la producción del esse existentiae es en el tiempo.»[1056] Lógicamente hablando, aun en Dios el entendimiento precede a la voluntad, y Dios quiere del modo más racional (rationabilissime). Aunque, ontológicamente, no hay más que un acto de la voluntad divina, podemos distinguir el acto primario por el que Dios quiere el fin o finis, El mismo, el acto secundario por el que Dios quiere lo que está inmediatamente ordenado al fin, por ejemplo, mediante la predestinación de los elegidos, el acto tercero por el que Dios quiere aquellas cosas que son necesarias para alcanzar el fin (por ejemplo, la gracia), y el acto cuarto por el que Dios quiere medios más remotos, como el mundo sensible[1057]. Pero aunque el entendimiento divino preceda lógicamente a la voluntad divina, la voluntad divina no necesita dirección como si pudiera errar o escoger algo inconveniente, y, en ese sentido, la voluntad divina es su propia regla. Scoto afirma a veces, es verdad, que la voluntad divina quiere porque quiere, y que no puede darse ninguna razón para ello;

pero deja bastante claro el sentido de tal afirmación. Después de citar a Aristóteles a propósito de que buscar para todo una razón demostrativa es la marca del hombre ineducado, Scoto argumenta que no son solamente los primeros principios lo que no puede ser demostrado, sino también las cosas contingentes, porque las cosas contingentes no se siguen de principios necesarios. La idea de la naturaleza humana en Dios es necesaria; pero por qué Dios quiso que la naturaleza humana fuera representada en este o en aquel individuo, o en este o en aquel momento, es una cuestión a la que no puede darse respuesta alguna, salvo que «porque El lo quiso, y por ello fue bueno que fuese»[1058]. Lo que Scoto piensa es que las cosas contingentes no pueden ser deducidas por demostraciones necesarias, puesto que, si pudieran serlo, serían necesarias, y no contingentes. Si preguntas, dice Scoto, por qué calienta el calor, la única respuesta es que el calor es calor: así, la única respuesta a la cuestión de por qué Dios quiso una cosa contingente es que la quiso[1059]. Scoto no niega que Dios obra para un fin, El mismo, ni que actúa «de la manera más racional»; pero quiere poner de manifiesto lo absurdo que es buscar una razón necesaria para lo que no es necesario. «De un (principio) necesario no se sigue algo contingente.»[1060] La libre decisión de Dios es la razón última de las cosas contingentes, y no podemos legítimamente ir más allá de la decisión libre de Dios y buscar una razón necesaria que determine esa decisión. El entendimiento de Dios no determina su obra creadora por razones necesarias, puesto que la creación es libre, ni tampoco es Dios determinado por la bondad de los objetos, puesto que los objetos no existían aún; más bien éstos son buenos porque Dios quiere que sean. Se entiende que Dios solamente puede crear lo que es una imitación de su esencia, y que, por lo tanto, no puede crear nada malo.

Scoto insistía, pues, en la libertad de la voluntad de Dios con respecto a sus operaciones ad extra; pero también mantenía que, aunque Dios se ama necesariamente y no puede no querer ni amar a sí mismo, tal amor es, no obstante, libre. Esa teoría parece ciertamente algo singular. Que la voluntad de Dios es libre con respecto a los objetos finitos se sigue de la infinitud de la voluntad divina, que solamente puede tener como su objeto necesario un objeto infinito, Dios mismo; pero que Dios pueda amarse a sí mismo necesariamente y libremente a la vez, parece ciertamente, al menos a primera vista, implicar una contradicción. La posición de Scoto es la siguiente. La libertad pertenece a la perfección de la volición, y debe estar formalmente presente en Dios. Como la volición dirigida al fin último es la más perfecta clase de volición, debe incluir lo que pertenece a la perfección de la volición. Debe ser, pues, libre. Por otra parte, la voluntad divina, idéntica a Dios, no puede sino querer y amar el fin último, Dios mismo. El principio de reconciliación de las dos proposiciones aparentemente contradictorias es que la necesidad en el acto supremo de la voluntad no excluye, sino que más bien postula, lo que pertenece a la perfección de la voluntad. «La condición intrínseca del poder mismo, sea absolutamente o en orden a un acto perfecto, no es incompatible con la perfección en la operación. Pero

la libertad es una condición intrínseca de la voluntad absolutamente o en orden al acto de la voluntad. Así pues, la libertad es compatible con una condición posible perfecta en la operación, y tal condición es la necesidad, especialmente cuando es posible.»[1061] Scoto ofrece un ejemplo para mostrar lo que quiere decir. «Si alguien se arroja voluntariamente por un precipicio (voluntarle se praecipitat), y, al caer, continúa siempre queriéndolo, cae en verdad necesariamente, por la necesidad de la gravedad natural, y sin embargo quiere libremente su caída. Así Dios, aunque vive necesariamente su vida natural, y eso con una necesidad que excluye toda libertad, quiere sin embargo libremente vivir esa vida. Así pues, no ponemos la vida de Dios bajo la necesidad (es decir, no atribuimos necesidad a la vida de Dios) si entendemos por "vida" la vida como amada por Dios por libre voluntad.»[1062] Scoto parece querer decir, pues, que podemos distinguir en Dios la necesidad natural por la que se ama a sí mismo, y su libre ratificación, por decirlo así, de aquella necesidad, de modo que el amor necesario a Sí mismo y el libre amor a Sí mismo no son incompatibles. Puede pensarse que esa distinción no es particularmente provechosa; pero, en todo caso, está claro que la doctrina voluntarista y libertaria de Scoto no implica que Dios pueda abstenerse de quererse a Sí mismo, ni que su amor a Sí sea arbitrario. La verdad del asunto es que Scoto asignó tanto valor a la libertad como una perfección de la voluntad que se resistía a excluirla incluso de aquellos actos de voluntad que se veía obligado a considerar necesarios. Eso se hará patente cuando nos ocupemos de su doctrina sobre la voluntad humana.

11.La Creación.

Scoto mantuvo que el poder de Dios para crear a partir de la nada es demostrable por la luz natural de la razón. Dios, como primera causa eficiente, ha de ser capaz de producir algún efecto de modo inmediato, puesto que, en caso contrario, tampoco podría producirlos mediatamente (dado que es primera causa eficiente). «Así pues, está claro para el entendimiento natural que Dios puede causar de ese modo que algo sea a partir de El (es decir, que algo tenga su ser de Dios), sin que ningún elemento de ello sea presupuesto, ni sea recibido en elemento receptivo alguno. Está, pues, claro a la razón natural que, aunque el Filósofo (Aristóteles) no lo dijera así, puede probarse que algo es capaz de ser causado por Dios de esa manera.» «Y digo que Aristóteles no afirmó que Dios crea algo de ese modo; pero no se sigue de ahí que lo contrario [es decir, lo contrario a la opinión de Aristóteles] no pueda ser conocido por la razón

natural...»[1063] Además, puede probarse que Dios puede crear a partir de la nada[1064]. Pero la relación implicada por la creación no es mutua: la relación de la criatura a Dios es una relación real, mientras que la relación de Dios a la criatura es solamente una relación mental (relatio rationis), puesto que Dios no es esencialmente Creador, y no puede ser llamado creador en el mismo sentido en que es llamado sabio o bueno. Dios es realmente Creador; pero su relación a las criaturas no es una relación real, puesto que Dios no es Creador por esencia, ya que, si lo fuera, crearía necesariamente, y, por otra parte, no puede recibir una relación accidental.

En cuanto a la cuestión de si puede probarse la creación en el tiempo, Scoto se inclinó a la posición de santo Tomás de Aquino, aunque no aceptó las razones de santo Tomás, de que la creación en el tiempo no puede probarse filosóficamente. Puede probarse la prioridad lógica de la nada «pues, en otro caso, no se podría admitir la creación»; pero no es necesario que la prioridad lógica implique prioridad temporal. Scoto habla, sin embargo, de un modo vacilante. «No parece necesario que la nada preceda al mundo temporalmente; pero parece suficiente que lo preceda lógicamente.»[1065] En otras palabras, Scoto rechazó la opinión de san Buenaventura de la imposibilidad de que la creación desde la eternidad pueda ser filosóficamente demostrada, y se inclinó a la opinión de santo Tomás de que tampoco la creación en el tiempo puede demostrarse filosóficamente; pero Scoto habla en ese punto más vacilan temen te que santo Tomás.

CAPÍTULO XLIX
SCOTO. — V: EL ALMA

1.La forma específica del hombre.

Que el alma racional es la forma específica del hombre puede probarse filosóficamente[1066], y la opinión de Averroes de que el entendimiento es un principio separado, es ininteligible. «Todos los filósofos, hablando en general, han incluido "racional" en la definición de hombre como su diferencia específica, entendiendo por "racional" que el alma intelectiva es una parte esencial del hombre.» Ningún filósofo de nota niega tal cosa, «aunque aquel maldito Averroes en su ficción Sobre el alma, que no es inteligible ni para él mismo ni para los demás, afirma que el entendimiento es una cierta substancia separada, que puede unirse a nosotros por medio de los phantasmata; una unión que ni él ni ningún discípulo suyo ha sido hasta ahora capaz de explicar, ni él ha podido por medio de esa unión salvar (la verdad de) que el hombre entiende. Porque, según él, el hombre no sería formalmente sino una especie de animal irracional superior, más excelente que otros animales en virtud de su tipo de alma sensitiva, irracional».[1067]

Scoto prueba por un entimema que el alma racional es la forma del hombre. «El hombre entiende (iintelligit, aprehende intelectualmente) formal y adecuadamente; por lo tanto, el alma intelectiva es la forma propia del hombre.»[1068] El antecedente, dice Scoto, parece estar bastante claro por la autoridad de Aristóteles; pero, en caso de que alguien caprichosamente lo niegue, debe presentarse una prueba racional. Entender propiamente (intelligere proprié) significa entender por un acto de conocimiento que trasciende de toda especie de conocimiento sensitivo, y que el hombre entiende en ese sentido puede probarse del modo siguiente. Ejercer la actividad intelectiva en sentido propio es, como se ha indicado, ejercer una actividad que trasciende el poder de los sentidos. Ahora bien, la aprehensión sensitiva es una función orgánica, puesto que cada uno de los sentidos tiene una determinada clase de objeto, el objeto del sentido especial en cuestión. Así, la visión está determinada a la percepción del color, el oído a la del sonido. Pero el entendimiento no está determinado de esa manera; su objeto es el ser, y éste no está vinculado a un órgano corpóreo en el sentido en que lo está la sensación. El entendimiento puede aprehender objetos que no están inmediatamente dados a la sensación, como las relaciones

genéricas y específicas, por ejemplo. Así pues, la cognición intelectiva trasciende la potencia de los sentidos, y de ahí se sigue que el hombre puede intelligereproprie.[1069]

Que la conclusión del original entimema («el alma intelectiva es, pues, la forma del hombre») se sigue del antecedente, puede mostrarse de dos maneras. La cognición intelectiva, como una función del hombre, tiene que ser «recibida» en el hombre mismo, en algo que no es extenso y que no es ni una parte ni el todo del organismo corporal. Si fuese recibida en algo extenso, tendría que ser ella misma extensa, y una función puramente orgánica, ya se ha probado que no lo es. Cuando Scoto habla de que la cognición intelectiva es «recibida», quiere decir que no es idéntica a nuestra substancia, puesto que no estamos siempre ejercitando nuestra capacidad de cognición intelectiva; así pues, debe ser el acto de algún principio radicado en nosotros. Pero no puede ser el acto de la parte material del hombre; así pues, ha de ser el acto de un principio formal espiritual, y ¿cuál puede ser éste sino el alma intelectiva? En segundo lugar, el hombre es dueño de sus actos voluntarios, es libre, y su voluntad no está determinada a ninguna especie particular de objeto apetecible. Así pues, trasciende del apetito orgánico, y sus actos no pueden ser los actos de una forma material. De ahí se sigue que nuestros actos libres, voluntarios, son los actos de una forma intelectiva, y si nuestros actos libres son actos nuestros, como lo son, entonces la forma de la cual son actos tiene que ser nuestra forma. El alma intelectiva es, pues, la forma del hombre; es su forma específica, que diferencia al hombre de los brutos.[1070]

2.Unión de alma y cuerpo.

En el hombre hay solamente un alma, aunque hay, como ya hemos dicho, una forma de corporeidad. Hay, como también hemos dicho antes, diversas «formalidades» en el alma humana única, formalidades que, aunque no realmente distintas (separables) unas de otras, son distintas con una *distinetio formalis a parte rei*, ya que las actividades intelectivas, sensitivas y vegetativas, son formal y objetivamente distintas; pero son formalidades de la única alma racional del hombre. Esa alma racional única es, pues, no solamente el principio de la cognición intelectiva del hombre, sino también el principio de su actividad sensitiva y de su vida. Da el *esse vivum*, y es el principio formal por el cual el organismo es un organismo viviente[1071]; es la forma substancial del hombre[1072]. Así pues, el alma es una parte

del hombre, y sólo impropiamente puede ser llamada subsistente, puesto que es parte de una substancia más bien que la substancia misma. Es el ser compuesto, el cuerpo y el alma, lo que es per se unum[1073]. El alma, en su estado de separación del cuerpo, no es, propiamente hablando, una persona[1074]. El alma perfecciona al cuerpo solamente cuando éste está adecuadamente dispuesto para ello, y esta alma tiene una aptitud para este cuerpo. Eso significa, dice Scoto[1075], que el alma no puede ser individuada por la materia a la que informa, puesto que el alma, es decir, un alma particular, es infundida a un cuerpo, y su creación es lógicamente anterior a su unión con el cuerpo.

Scoto difiere también de santo Tomás al sostener que el alma racional no confiere el esse simpliciter, sino el esse vivum y el esse sensitivum; como ya hemos dicho, hay una forma de corporeidad. Si el alma racional confiriese al hombre el esse simpliciter, el hombre no podría realmente morir. La muerte supone la corrupción de la «entidad» del hombre, y eso implica que tanto el cuerpo como el alma tienen realidad propia, que el ser del hombre como hombre es su ser como compositum, no su ser como alma. Si el alma confiriese esse simpliciter y no hubiese otra forma en el cuerpo, la separación de alma y cuerpo no significaría la corrupción del ser del hombre como hombre. Para que la muerte tenga lugar, el hombre ha de tener un ser como compositum, un ser distinto del de sus partes componentes, juntas o por separado, porque es ese ser del hombre como compositum lo que se corrompe con la muerte. Por lo demás, santo Tomás de Aquino, según Scoto, se contradice a sí mismo. «En otra parte dice que el estado del alma en el cuerpo es más perfecto que su estado fuera del cuerpo, puesto que es una parte del compositum»; sin embargo, al mismo tiempo afirma que el alma confiere, y por lo tanto posee, esse simpliciter, y que no es menos perfecta meramente por el hecho de que no comunique ese esse a otra cosa que a sí misma. «Según dices, el alma posee el mismo esse totalmente en estado de separación que cuando está unida al cuerpo...; así pues, no es en modo alguno más imperfecta por el hecho de que no comunique ese esse al cuerpo.»[1076]

El alma está unida al cuerpo para la perfección del hombre entero, que consta de alma y cuerpo. Según santo Tomás[1077], el alma está unida al cuerpo para bien del alma. El alma depende naturalmente de los sentidos para su acto de conocimiento, pues la conuersio ad phantasma le es natural[1078], y, por lo tanto, el alma está unida al cuerpo para el bien del alma, para que pueda operar de acuerdo con su naturaleza. Para Scoto, en cambio, como ya hemos visto, la dirección del entendimiento humano hacia las cosas materiales y su dependencia de facto de los sentidos tiene su origen no tanto en la naturaleza del alma humana en cuanto tal como en el estado presente del alma, es decir, su condición en el cuerpo como caminante o uiator. (El mismo Scoto sugiere como alternativa que el pecado pudo ser el factor determinante de aquel estado.) Santo Tomás objetaría que en ese caso la unión del alma con el cuerpo sería parabién del cuerpo, y no del alma, y que eso es irracional, «puesto que la materia es para la forma, y no a la inversa». La respuesta de Scoto a una objeción así es que el

alma está unida al cuerpo no para bien del cuerpo simplemente, sino para bien del ser compuesto, el hombre. Es el hombre, el ser compuesto, el que es término del acto creativo, no el alma considerada en sí misma ni el cuerpo considerado en sí mismo, y la unión del cuerpo y el alma se efectúa para que pueda realizarse ese ser compuesto; la unión existe, pues, para el bien del ser humano entero, propter perfectionem totius. La unión del alma con el cuerpo no tiene lugar «para la perfección del cuerpo, ni para la perfección del alma sola, sino para la perfección del todo que consta de esas partes; y así, aunque a esta o aquella parte no podría acumularse perfección alguna que no fuese poseída sin tal unión, la unión, no obstante, no tiene lugar en vano, puesto que la perfección del todo, que es lo principalmente intentado por la naturaleza, no podría darse excepto de ese modo».[1079]

3.Voluntad y entendimiento.

Ya hemos dicho algo, en el capítulo sobre el conocimiento, de la idea escotista de la actividad intelectiva humana; pero debemos ofrecer aquí una breve discusión de su doctrina a propósito de la relación de la voluntad al entendimiento, porque ésta ha dado origen a alguna confusión concerniente a su posición general.

El conocimiento no es, como la voluntad, una potencia libre. «No está en poder del entendimiento el abstenerse de asentir a las verdades que aprehende; porque en la medida en que la verdad de los principios se le hace clara a partir de sus términos, o la verdad de las conclusiones a partir de sus principios, en esa medida tiene que dar su asentimiento, por razón de su falta de libertad.»[1080] Así, si la verdad de la proposición de que el todo es mayor que la parte se hace clara al entendimiento a partir del reconocimiento de lo que es un todo y de lo que es una parte, o si la verdad de la conclusión de que Sócrates es mortal se hace clara a partir de la consideración de las premisas de que todos los hombres son mortales y que Sócrates es un hombre, entonces el entendimiento no es libre de negar su consentimiento a la proposición de que el todo es mayor que la parte, o a la conclusión de que Sócrates es mortal. El entendimiento es, pues, una potentia naturalis.

La voluntad, por el contrario, es libre, una potencia libera, y es libre esencialmente, pues su vatio formalis consiste más en su libertad que en su carácter de apetito[1081]. Es necesario distinguir entre voluntad en el sentido de inclinación natural y voluntad como libre, y solamente la voluntad libre es voluntad en sentido

propio; de ahí se sigue que la voluntad es libre por su misma naturaleza, y que Dios no podría, por ejemplo, crear una voluntad racional que fuese naturalmente incapaz de pecar[1082]. Por un acto elíeito de su voluntad libre, dice Scoto, san Pablo quiso «disolverse y ser en Cristo»; pero ese acto elíeito era contrario a su «voluntad» natural, en el sentido de inclinación natural[1083]. Ambas son, pues, distintas, y esa distinción es de importancia cuando se considera el deseo de felicidad del hombre, o el de su fin último. La voluntad, como apetito natural o inclinación a la autoperfección, desea necesariamente la felicidad sobre todas las cosas, y como la beatitud, de hecho, solamente puede encontrarse en Dios, hay en el hombre una inclinación natural a la beatitud «en particular», a Dios. Pero de ahí no se sigue que la voluntad como libre desee necesaria y perpetuamente el fin último, ni que necesariamente elicite un acto consciente y deliberado en relación con dicho objeto[1084]. Scoto aclara que no pretende implicar que la voluntad pueda elegir la desgracia como tal, o el mal como tal: «No quiero la beatitud» no es lo mismo que «quiero lo opuesto a la beatitud»; significa que aquí y ahora no elicito un acto respecto de aquélla, no que elicite la elección de su opuesto, que no puede ser objeto de la voluntad. Pero si elicito un acto, es decir, un acto de querer la beatitud, ese acto será libre, puesto que todo acto elicito de la voluntad es libre[1085]. Además, Scoto no vacila en sacar la conclusión de que en el cielo los bienaventurados quieren y aman a Dios libremente[1086]. Así pues, rechaza la doctrina de santo Tomás de que cuando el summum bonum está claramente presente la voluntad lo elige y ama necesariamente, y llega lo bastante lejos para decir que los bienaventurados conservan el poder de pecar. Pero cuando dice eso no intenta decir otra cosa sino que la voluntad como tal sigue siendo libre en el cielo, puesto que es esencialmente libre y el cielo no destruye su libertad: moralmente hablando, los bienaventurados en el cielo no solamente no querrán pecar, sino que no podrán pecar, aunque tal necesidad es sólo secundum quid, procedente del «hábito de gloria» (ihabitus gloriae) y de la inclinación producida en la voluntad, no de una determinación física de la voluntad[1087]. La voluntad del bienaventurado es, pues, moralmente impecable, pero no físicamente impecable. Scoto no difiere de santo Tomás en cuanto a que de hecho el bienaventurado no quiere pecar, e incluso está dispuesto a decir que no puede pecar, siempre que «no puede» no se entienda en un sentido que implique una amenaza a la esencia de la voluntad[1088].

El entendimiento es, pues, una potentia naturalis, y la voluntad una potentia libera, y, dada la insistencia de Scoto en la libertad como perfección, su posición en la controversia referente a la primacía del entendimiento sobre la voluntad o de la voluntad sobre el entendimiento no puede ofrecer dudas. Es verdad que el entendimiento precede a todo acto elícito de la voluntad, ya que la voluntad no puede ejercitar su elección en relación con un objeto enteramente desconocido (Scoto no era «irracionalista»), y es difícil, dice él, aunque no imposible, que la voluntad no se

incline a lo que es finalmente dictado por la razón práctica. Pero, por otra parte, la voluntad puede mandar al entendimiento. Scoto no intenta decir, por supuesto, que la voluntad pueda mandar al entendimiento asentir a proposiciones que se ve que son falsas; la voluntad no añade nada al acto de entender como tal[1089], ni es la causa del acto del entendimiento[1090]. Pero la voluntad puede cooperar mediatamente, como una causa eficiente, moviendo al entendimiento a atender a este o aquel objeto inteligible, a considerar este o aquel argumento[1091]. De ahí se sigue que «la voluntad, al mandar al entendimiento, es una causa superior respecto de su acto. Pero el entendimiento, aunque sea causa de la volición (es decir, como causa parcial, al proporcionar el conocimiento del objeto) es una causa subordinada de la voluntad»[1092]

Scoto presenta otras razones para afirmar la primacía de la voluntad. La voluntad es más perfecta que el entendimiento porque la corrupción de la voluntad es peor que la corrupción del entendimiento; odiar a Dios es peor que no conocer a Dios o no pensar en Dios. Igualmente, el pecado significa querer algo malo, mientras que pensar en algo malo no es necesariamente un pecado; solamente es un pecado cuando la voluntad da algún consentimiento o experimenta algún placer en el mal pensado[1093]. Además, el amor es un bien más grande que el conocimiento, y el amor reside en la voluntad[1094], y la voluntad es la que desempeña el papel principal en la beatitud última, uniendo el alma a Dios, poseyendo a Dios y gozando de Él. Aunque ambas potencias, el entendimiento y la voluntad, toman parte en la beatitud, la facultad más alta, la voluntad, es el medio más inmediato de unión con Dios[1095]. Scoto rechaza así la doctrina tomista de la primacía del entendimiento y de la esencia de la beatitud, y permanece fiel a la tradición de la escuela agustiniano-franeiscana. No parece, en realidad, un asunto de gran importancia que se adopte el punto de vista tomista o el escotista, toda vez que ambas partes coinciden en que la beatitud, considerada extensive, comprende ambas potencias; pero es necesario explicar la posición de Scoto para mostrar cuán insensatas son las acusaciones de irraciónalismo o de voluntarismo absoluto.

4.La inmortalidad del alma no está estrictamente demostrada.

Era de esperar, dada la clara enseñanza de Scoto, no solamente que de la actividad

intelectiva del alma trasciende la capacidad de los sentidos, sino también de que puede probarse filosóficamente su trascendencia de los sentidos y de la materia, que Scoto tratara de demostrar la inmortalidad del alma humana; pero, en realidad, no creyó que esa verdad pueda ser estrictamente demostrada por el Filósofo, y criticó las pruebas aducidas por sus predecesores. De las tres proposiciones, primera, que el alma racional es la forma específica del hombre, segunda, que el alma es inmortal, y tercera, que el alma, después de la muerte, no permanecerá en perpetuo estado de separación del cuerpo (es decir, que el cuerpo resucitará), la primera es conocida por la luz natural de la razón, y el error opuesto a ella, el de Averroes, es «no solamente contra la verdad de la teología, sino también contra la verdad de la filosofía (es decir, la doctrina averroísta no solamente va contra la verdad conocida por la fe, sino que además puede ser refutada filosóficamente)». «Pero las otras dos (proposiciones) no son suficientemente conocidas por la razón natural, aunque hay ciertos argumentos probables y persuasivos (persuasiones probabiles) en favor de ellas. En favor de la segunda hay, ciertamente, varios (argumentos) más probables; de ahí que el Filósofo parezca haberla sostenido magis expresse.» Pero en favor de la tercera hay menos razones y, consecuentemente, la conclusión que se sigue de dichas razones no es suficientemente conocida por la razón natural[1096]. La posición general de Scoto consiste, pues, en que podemos probar filosóficamente que al alma racional es la forma específica del hombre; pero que no podemos probar demostrativamente en filosofía ni que el alma es inmortal ni que el cuerpo resucitará. Los argumentos filosóficos en favor de la inmortalidad del alma tienen mayor peso que los en favor de la resurrección del cuerpo, pero no por ello dejan de ser meros argumentos probables. Los argumentos a priori, a saber, aquellos que se basan en la naturaleza del alma, son mejores que los argumentos a posteriori, como, por ejemplo, los basados en la necesidad de sanciones en una vida futura. Puede decirse que la inmortalidad del alma es moralmente probable, ex induetione, y es ciertamente más probable, filosóficamente hablando, que su mortalidad; pero los argumentos aducidos para afirmarla no son argumentos demostrativos y necesarios que gocen de absoluta certeza[1097].

En cuanto a la autoridad de Aristóteles, Scoto declara que su opinión no es realmente clara. «Porque habla de maneras diversas en distintos lugares, y tiene principios diferentes, de algunos de los cuales parece seguirse una (opinión) opuesta, y de otros otra. Es probable, pues, que siempre tuviese dudas en cuanto a aquella conclusión, y una vez se inclinase a un lado, otra a otro, según tratase de una materia que armonizase más con un lado que con el otro.»[1098] En todo caso, no todas las aserciones de los filósofos han sido probadas por éstos valiéndose de razones necesarias, sino que «frecuentemente tuvieron sólo algunas persuasiones probables (algunos argumentos probables y persuasivos), o la opinión general de filósofos precedentes»[1099]. La autoridad de Aristóteles no constituye, pues, un argumento seguro en favor de la inmortalidad del alma.

En cuanto a los argumentos aducidos por santo Tomás de Aquino y otros filósofos cristianos, no son absolutamente concluyentes. En la Summa Theologica[1100], santo Tomás argumenta que el alma humana no puede corromperse per aeeidens, en virtud de la corrupción del cuerpo, puesto que es una forma subsistente, ni puede corromperse per se, puesto que el esse pertenece a una forma subsistente de tal modo que la corrupción natural de la forma significaría que la forma se separaría de sí misma. A eso responde Scoto que santo Tomás hace una petición de principio, puesto que presupone que el alma es una forma per se subsistens, lo cual es precisamente el punto que se trata de probar. La proposición de que el alma humana es una forma de esa clase se acepta como un objeto de creencia, pero no es conocida por la razón natural[1101]. Si se objeta que esa crítica es injusta, porque santo Tomás había dedicado previamente un artículo (el 2) a mostrar que el alma humana es un principio incorpóreo y subsistente, Scoto replica que, aunque pueda probarse que el alma racional en su actividad intelectiva no utiliza un órgano corpóreo, y que su actividad intelectiva trasciende el poder de los sentidos, de ahí no se sigue necesariamente que el alma racional no dependa, en cuanto a su ser, del compositum entero, el cual es indudablemente corruptible[1102]. En otras palabras, el hecho de que el alma humana no emplee un órgano corpóreo en su actividad puramente intelectiva no prueba necesariamente que no dependa naturalmente para su existencia de la existencia del compositum. Habría que demostrar que una forma que trasciende de la materia en una cierta operación es necesariamente independiente en cuanto a su existencia, y eso, según Scoto, no ha sido probado concluyentemente.[1103]

En cuanto al argumento basado en el deseo de beatitud, que supondría la inmortalidad, Scoto observa que si por deseo se entiende un deseo natural en sentido estricto, un deseo que es simplemente la inclinación de la naturaleza a cierta cosa, entonces está claro que un deseo natural de una cosa no puede probarse a menos que se haya probado antes la posibilidad natural de éste: afirmar la existencia de una inclinación natural hacia un estado cuya posibilidad es aún desconocida es hacerse reos de una petitio principia. Si, por el contrario, por deseo natural se entiende un deseo natural en sentido amplio, es decir, un deseo elícito que está de acuerdo con una inclinación natural, no puede mostrarse que el deseo elícito sea natural en ese sentido hasta que se haya probado que hay un deseo natural en el sentido estricto. Puede decirse que un objeto que llega a ser el objeto de un deseo elícito inmediatamente que es aprehendido, debe ser el objeto de un deseo o inclinación natural; pero en ese caso podría decirse también que, porque un hombre vicioso está inmediatamente inclinado a desear el objeto de su vicio cuando lo aprehende, tiene por éste una inclinación o deseo natural, mientras que en realidad la naturaleza no es de suyo viciosa, e, indudablemente, no lo es en todos. No se debe decir que un objeto que, en cuanto es aprehendido, es el objeto de un deseo elícito según la recta razón sea el objeto de un deseo natural, puesto que toda la cuestión está en descubrir si el deseo de inmortalidad está o no de acuerdo con la recta razón, y no es legítimo que lo

demos por supuesto. Además, si se dice que el hombre tiene un deseo natural de inmortalidad porque tiende naturalmente a huir de la muerte, y que por lo tanto la inmortalidad es al menos una posibilidad, podría argumentarse con la misma razón que los brutos tienen un deseo natural de inmortalidad, y que por lo tanto pueden sobrevivir y sobreviven.[1104]

Puede ser conveniente recordar que Scoto no dice que los argumentos en favor de la inmortalidad no son probables ni persuasivos, ni aun menos que estén faltos de valor; lo que dice es que, en su opinión, no son demostrativos. El argumento basado en el deseo no es concluyente, porque si se habla de la inclinación biológica a escapar de la muerte o de lo que lleva a la muerte, también los brutos poseen esa inclinación, mientras que si se habla de un deseo elicito, consciente, no se puede concluir legítimamente del deseo de inmortalidad el hecho de la inmortalidad, a menos que se haya mostrado primeramente que la inmortalidad es posible, que el alma humana puede sobrevivir a la desintegración del *compositum*. Está muy bien decir que los sufrimientos de esta vida piden una contrapartida en otra vida; pero sigue siendo verdad que el hombre está expuesto al sufrimiento en esta vida, lo mismo que es capaz de placer y alegría en esta vida, por el mero hecho de tener la naturaleza que tiene, de modo que la exposición al sufrimiento es natural, y no podemos decir sin más ni más que el sufrimiento tenga que ser contrapesado por una felicidad ultramundana. En cuanto al argumento de que debe haber sanciones en una vida ulterior, y que, por lo tanto, existe una vida ulterior, no es válido hasta que se haya mostrado que realmente Dios recompensa y castiga a los hombres de ese modo, y Scoto no cree que eso pueda probarse de un modo puramente filosófico[1105]. El mejor argumento en favor de la inmortalidad del alma puede ser el basado en la independencia del entendimiento de un órgano corporal; pero aunque Scoto pensaba que esa prueba era un argumento muy probable, no consideraba que fuese absolutamente concluyente, puesto que puede ser que el alma, que es creada como parte de un *compositum*, no pueda existir si no es como parte de un *compositum*.

CAPÍTULO L
SCOTO. — VI: ÉTICA

Lo que me propongo en este capítulo no es exponer todas las doctrinas éticas de Duns Scoto, sino más bien poner de manifiesto que la acusación que se ha dirigido contra él de enseñar el carácter puramente arbitrario de la ley moral, como si ésta dependiese única y exclusivamente de la voluntad divina, es en lo fundamental, una acusación injusta.

1.La moralidad y los actos humanos.

Un acto es naturalmente bueno (naturaliter bonus) cuando posee todo lo que se requiere para su esse naturale, como un cuerpo es bello cuando posee todas aquellas características de tamaño, color, forma, etc., que cuadran al cuerpo y armonizan entre sí. Un acto es bueno moralmente cuando posee todo lo requerido no por la naturaleza del acto tomado meramente en sí mismo, sino por la recta razón (recta ratio). Para caer dentro del orden moral, un acto tiene que ser libre, porque «un acto no es digno de alabanza ni de oprobio si no procede de la voluntad libre»; pero está claro que eso se requiere tanto para los actos moralmente buenos como para los moralmente malos; para que un acto sea moralmente bueno se requiere algo más, y ese algo más es la conformidad con la recta razón[1106]. «Atribuir bondad moral es atribuir conformidad con la recta razón.»[1107] Todo acto moralmente bueno ha de ser objetivamente bueno, en el sentido de tener un objeto conformable con la recta razón; pero ningún acto es bueno sólo por eso, salvo el amor a Dios, que no puede en circunstancia alguna ser moralmente malo. E, igualmente, ningún acto es moralmente malo por la sola razón de su objeto, salvo el odio a Dios, que no puede ser moralmente bueno en circunstancia alguna[1108]. Es imposible, por ejemplo, amar a Dios con una intención mala, puesto que en tal caso no habría amor, lo mismo que es imposible odiar a Dios con una intención buena. Pero, en otros casos, «la bondad de la voluntad no depende solamente del objeto, sino de todas las demás circunstancias, y principalmente del fin (a fine)», que ocupa el primer lugar entre las circunstancias del acto[1109]. Pero aunque el fin ocupe el primer lugar entre las circunstancias del acto, un acto no es moralmente bueno simplemente porque su fin sea bueno: el fin no justifica los medios. «Es necesario que todas las circunstancias (requeridas) se den juntas en un

acto moral para que éste sea moralmente bueno; el defecto de cualquier circunstancia es suficiente para que (el acto) sea moralmente malo»[1110]; «no deben hacerse cosas malas para que puedan obtenerse buenos resultados»[1111]. Así pues, para que un acto sea moralmente bueno debe ser libre, debe ser objetivamente bueno, debe ser hecho con intención buena, de manera adecuada, etc. Si posee todas esas circunstancias, estará en conformidad con la recta razón.

2.Actos indiferentes.

Todo acto humano, es decir, todo acto libre, es bueno o malo de alguna manera, no solamente en el sentido de que todo acto, considerado en términos puramente ontológicos, es decir, en tanto que entidad positiva, es bueno, sino también en el sentido de que todo acto tiene un objeto que o está de acuerdo con la recta razón o es contrario a ésta. Pero, puesto que para que un acto moral sea completamente bueno se requiere la bondad de todas sus circunstancias, si alguna circunstancia es deficiente en la bondad que debería tener, el acto puede ser «indiferente». Por ejemplo, para que el dar limosnas sea un acto moral completamente bueno, para que pueda tener pleno valor moral, debe estar hecho con una intención moral. Ahora bien, dar limosnas con una intención mala convertiría en malo al acto; pero es posible dar limosna simplemente por una inclinación inmediata, por ejemplo, y un acto así, dice Scoto, puede llamarse moralmente indiferente; ni es un acto malo ni es un acto plenamente moral[1112]. En la admisión de actos elícitos indiferentes (y Scoto insistía en que no se refería a actos reflejos, como el espantarse una mosca de la cara)[1113], Scoto adoptó una opinión opuesta a la de santo Tomás de Aquino, pero para que mejor la entendamos es importante saber que, para Scoto, «el primer principio práctico es: Dios debe ser amado»[1114]. No es que un hombre esté siempre obligado a referir su acto a Dios, ni actual ni virtualmente, porque, dice Scoto, Dios no le ha puesto bajo esa obligación, pero, si no lo hace, su acto no será completamente bueno desde el punto de vista moral. Por otra parte, y como no estamos obligados a referir así todo acto, no hay que sacar la consecuencia de que el acto no referido a Dios sea un acto malo. Si es incompatible con el amor de Dios, será malo; pero puede ser compatible con el amor de Dios y no estar referido a Dios ni actual ni virtualmente. En tal caso, se trata de un acto indiferente. Scoto pensaba que la referencia «habitual» no es suficiente para dotar a un acto de pleno valor moral.

3.La ley moral y la voluntad de Dios.

Hemos visto que un acto moralmente bueno ha de estar de acuerdo con la recta razón. Entonces, ¿cuál es la norma de la recta razón y de la moralidad de nuestras acciones? Según Scoto, «la voluntad divina es la causa del bien, y, así, por el hecho de que Dios quiere algo, eso es bueno»[1115]. Esa formulación, tomada en sí misma, parece implicar del modo más natural que la ley moral depende simplemente de la voluntad arbitraria de Dios; pero no era ésa la opinión de Duns Scoto, y éste no quería decir otra cosa sino que lo que Dios quiere es bueno, porque Dios, por su misma naturaleza, no puede querer nada más que lo que es bueno. Así y todo, Scoto hace a la ley moral dependiente en cierto sentido de la voluntad divina, y debemos poner en claro su posición. Como el entendimiento divino, considerado como antecedente del acto de la voluntad divina, percibe los actos que están en conformidad con la naturaleza humana, la ley moral eterna e inmutable se constituye en relación con el contenido de dicho entendimiento; pero solamente adquiere fuerza obligatoria mediante la libre decisión de la voluntad divina. Puede decirse, pues, que no es el contenido de la ley moral lo que se debe a la voluntad divina, sino la obligatoriedad de la ley moral, su fuerza moralmente vinculante. «El mandar pertenece únicamente al apetito o a la voluntad.»[1116] El entendimiento dice que tal cosa es verdadera o que no lo es, tanto en la esfera de lo práctico como en la de lo especulativo, y aunque inclina a una acción de un cierto tipo, no dicta que se deba obrar de esa manera. Scoto no dice simplemente que la obligación pese sobre los seres humanos solamente porque Dios ha querido crearles, lo que sería bastante obvio, puesto que mal podrían estar obligados si no existiesen, sino que la voluntad divina es la fuente de la obligación misma. Parece seguirse de ahí que si Dios no hubiese querido imponer la obligación, la moralidad sería una cuestión de autoperfeccionamiento, en el sentido de que el entendimiento podría percibir que un cierto tipo de acción conviene a la naturaleza humana, y juzgaría que es razonable y prudente obrar de esa manera. Se tendría así una ética del tipo representado por la ética de Aristóteles. Pero, en realidad, Dios ha querido aquel tipo de acción, y ese acto de la voluntad divina se refleja en la obligación moral: transgredir la ley no es, pues, algo simplemente irracional, sino que es pecado, en el sentido teológico de la palabra.

Que el contenido de la ley moral no se debe simplemente al capricho o decisión arbitraria de Dios es algo que Scoto aclara abundantemente. Hablando del pecado de Adán, observa[1117]: «Un pecado que es pecado solamente porque está prohibido, es menos pecado formalmente que lo que es pecado en sí mismo, y no porque esté prohibido. Ahora bien, comer de aquel árbol no era más un pecado, por lo que se refiere al acto mismo, que comer de otro árbol, excepto por el hecho de que estaba prohibido. Pero todos los pecados relativos a los diez mandamientos son formalmente

malos, no sólo porque están prohibidos, sino porque son malos; en consecuencia, son prohibidos, puesto que por la ley de la naturaleza el opuesto de todo mandamiento es malo, y por razón natural un hombre puede ver que cualquiera de esos preceptos debe ser observado.» Ahí afirma Scoto claramente que los diez mandamientos no son meramente preceptos arbitrarios, y que un hombre puede discernir su validez mediante el empleo natural de la razón; tal afirmación impone la conclusión de que Dios mismo no podría cambiarlos, no porque El esté sometido a aquéllos, sino porque están fundamentados últimamente en su naturaleza.

Se plantea, sin embargo, la dificultad de que Dios parece haber hecho ciertas dispensas en algunos de los preceptos secundarios del Decálogo (los preceptos de la segunda tabla). Por ejemplo, Dios dijo a los israelitas que despojasen a los egipcios, y encargó a Abraham que sacrificase a su hijo Isaac. Al tratar de esa materia, Scoto pregunta en primer lugar si la totalidad de los diez mandamientos pertenecen a la ley de la naturaleza, y procede a establecer una distinción. Aquellas leyes morales que son evidentes por sí mismas o que se siguen necesariamente de principios prácticos evidentes por sí mismos, pertenecen a la ley natural en el sentido más estricto, y en el caso de dichos principios y conclusiones ninguna dispensa es posible. Dios no podría, por ejemplo, permitir al hombre que tuviese otros dioses, o que tomase su nombre en vano, pues tales actos serían enteramente incompatibles con el fin del hombre, el amor a Dios como Dios, que necesariamente implica culto y reverencia exclusivos. Por otra parte, una ley moral puede pertenecer a la ley de la naturaleza no como consecuencia necesaria de principios prácticos primarios, necesarios y evidentes por sí mismos; y de este tipo son los mandamientos de la segunda tabla. En el caso de esos mandamientos morales, Dios puede hacer dispensas[1118]. Scoto procede a argumentar, o a sugerir la argumentación[1119] de que aun cuando el amor al prójimo pertenece a la ley natural en sentido estricto, de modo que yo estoy necesariamente obligado-a querer que mi prójimo ame a Dios, no puede concluirse necesariamente que yo deba querer que mi prójimo tenga este o aquel bien particular. Pero eso no impide que Scoto llegue a decir[1120] que los preceptos del Decálogo son obligatorios en todo estado, y que, antes de que se diera la ley escrita, todos los hombres estaban obligados a observarlos, «porque estaban escritos interiormente en el corazón, o tal vez por alguna enseñanza externa dada por Dios, que aprendieron los padres y transmitieron a sus hijos». Scoto explica además que los israelitas no necesitaban realmente dispensa alguna cuando despojaron a los egipcios, porque Dios, como señor supremo, transfirió a los israelitas los bienes de los egipcios, de modo que aquéllos no tomaron lo que no era suyo. No obstante, la posición general de Scoto es que los dos primeros mandamientos de la primera tabla del Decálogo pertenecen a la ley natural en el sentido más estricto (acerca del tercer mandamiento, el relativo a la observancia del sábado, expresa dudas), mientras que los preceptos de la segunda tabla no pertenecen a la ley natural en el sentido más estricto, aunque sí en un sentido más amplio. Dios puede, pues, dispensar en el caso de los preceptos de la segunda

tabla, y no puede dispensar en el caso de mandamientos que pertenecen estrictamente a la ley natural. En este tema de la dispensa, la opinión de Scoto difiere de la de los tomistas, que no admiten que Dios pueda, propiamente hablando, dispensar de ninguno de los preceptos del Decálogo, puesto que todos derivan inmediata o mediatamente de los principios prácticos primarios. Los tomistas explican las aparentes dispensas, que preocupaban a Scoto como ejemplos de mutatio materiae, de modo muy parecido a como el propio Scoto explicó la expoliación de los egipcios por los israelitas.

No estamos obligados a discutir aquí tales pasajes escriturísticos, ya que éstos no entran en la filosofía; pero debemos observar que aunque Scoto admita la posibilidad de dispensa en el caso de algunos mandamientos, el hecho de que se negase a admitir esa posibilidad con respecto a los preceptos morales que pertenecen estrictamente a la ley natural, manifiesta claramente que no consideraba toda la ley natural como debida simplemente a la decisión arbitraria de la voluntad divina. Scoto pudo pensar que la inviolabilidad de la propiedad privada, y la consiguiente maldad del robo, no estaban tan vinculadas a la ley natural que no pudiera haber excepciones legítimas, incluso «en casos difíciles»; pero afirmó claramente que si un precepto moral pertenece a la ley natural en sentido estricto, es inalterable. No puede negarse que Scoto hace observaciones como la de que la voluntad divina es la primera regla de rectitud, o la de que «ninguna cosa que no incluya contradicción es incompatible con la voluntad divina, absolutamente hablando, de modo que cuanto Dios hace o puede hacer ha de ser recto y justo»[1121]; pero es indudable que no pensaba que Dios, sin contradicción, pudiese ordenar o permitir actos contrarios a principios prácticos evidentes por sí mismos o a principios que se deduzcan necesariamente de aquéllos. Parece que hay una íntima conexión entre la doctrina de Scoto referente a la obligación moral y la referente a los preceptos secundarios del Decálogo. Los preceptos primarios son evidentes por sí mismos, y están tan íntimamente conectados con principios evidentes por sí mismos que su carácter obligatorio es obvio. Los preceptos secundarios, en cambio, no son inmediatamente deducibles de los principios prácticos primarios, aun cuando sea evidente su armonía con aquellos principios y sus derivaciones inmediatas. Su carácter obligatorio no es, pues, evidente por sí mismo o necesario, sino que depende de la voluntad divina. Su contenido no es puramente arbitrario, puesto que su armonía y consonancia con principios necesarios es clara; pero la conexión no es tan estricta que Dios no pueda hacer excepciones. Si es su voluntad lo que refuerza la armonía natural de los preceptos secundarios con los principios necesarios, de modo que aquéllos se hagan obligatorios en un sentido moral pleno, su voluntad puede igualmente dispensar de ellos.

Parece, pues, que Scoto ocupa una posición intermedia, si puede decirse así, entre santo Tomás de Aquino y Guillermo de Ockham. Coincide con el primero en que hay principios morales que son inalterables, y no enseña que toda la ley moral dependa de la arbitraria decisión de la voluntad de Dios. Por otra parte, atribuye a la voluntad

divina en la determinación del orden moral un grado mucho más alto de preeminencia que el que le asignara santo Tomás, y parece haber sostenido que la obligación, al menos respecto a ciertos mandamientos, depende de dicha voluntad, como distinta del entendimiento divino. Así pues, mientras consideramos la filosofía de Scoto en sí misma, debemos admitir que su doctrina moral no es la del autoritarismo divino arbitrario, debemos también admitir, si atendemos al desarrollo histórico del pensamiento, que su doctrina moral ayudó a preparar el camino a la de Ockham, a ojos del cual la ley moral, incluido el Decálogo entero, es creación arbitraria de la voluntad divina.

4.La autoridad política.

En cuanto a la autoridad política, Scoto la distingue cuidadosamente de la autoridad paternal[1122], y parece sugerir que se apoya en el libre consentimiento. «La autoridad política... puede ser justa por el consentimiento común y la decisión de la comunidad misma.»[1123] Scoto se refiere a hombres que ven que no pueden valerse sin alguna autoridad y acuerdan encargar el cuidado de la comunidad a una persona, o a una comunidad de personas, y, o bien a un hombre para sí mismo, de modo que haya luego que elegir a su sucesor, o bien a un hombre para sí y para su descendencia[1124]. En otro lugar[1125] habla de muchas personas independientes que, «para conseguir un continuo estado de paz, pudieron, por mutuo consentimiento de todos, elegir de entre ellos un príncipe...».

La autoridad legítima es uno de los factores requeridos en los legisladores; el otro es la «prudencia», la aptitud para legislar de acuerdo con la recta razón[1126]. El legislador no debe promulgar leyes para su ventaja privada, sino para el bien común, que es el fin de la legislación[1127]. Además, la ley humana positiva no debe estar en conflicto ni con la ley moral natural ni con la ley divina positiva. Duns Scoto no habría podido tener mayor simpatía que santo Tomás de Aquino por la idea de un gobierno despótico o por la de que el mismo Estado fuese la fuente de la moralidad.

CAPÍTULO LI
REVISIÓN FINAL

Es obvio que una revisión general de la filosofía medieval debe dejarse para la conclusión de nuestro volumen siguiente; pero puede valer la pena que indiquemos aquí algunos aspectos generales del curso de la filosofía tratada en éste, aunque la omisión del ockhamismo, que no será considerado hasta el próximo volumen, restringe el alcance de nuestras reflexiones.

1.Teología y filosofía.

Podemos considerar el desarrollo de la filosofía en el mundo cristiano, desde los días del Imperio romano hasta las síntesis del siglo desde el punto de vista de su relación a la teología. En los primeros siglos de la era cristiana no hubo apenas filosofía en el sentido moderno, es decir, en el sentido de ciencia autónoma distinta de la teología. Los Padres tuvieron conciencia, desde luego, de la diferencia entre razón y fe, entre las conclusiones científicas y los datos de la revelación; pero distinguir razón y fe no es necesariamente lo mismo que hacer una distinción clara entre filosofía y teología. Los apologistas y escritores cristianos que deseaban mostrar el carácter razonable de la religión cristiana, emplearon la razón para probar, por ejemplo, que hay un solo Dios, y, en la medida en que lo hicieron así, puede decirse que desarrollaron temas filosóficos; pero su finalidad era apologética, y no primariamente filosófica. Incluso aquellos escritores que adoptaron una actitud hostil hacia la filosofía griega tenían que emplear la razón con fines apologéticos, y prestaron atención a temas que se considera que pertenecen al dominio de la filosofía; pero aunque nosotros podemos aislar aquellos argumentos y discusiones que entran en el capítulo de la filosofía, no sería serio suponer que un apologista cristiano de esa especie fuese un filósofo; tal vez tomara más o menos de los filósofos, pero veía a la «filosofía» como pervertidora de la verdad y como enemiga del cristianismo. En cuanto a los escritores cristianos que adoptaron una actitud predominantemente favorable hacia la filosofía griega, tendieron a ver ésta como una preparación de la sabiduría cristiana, y a la sabiduría cristiana como comprendiendo no solamente los misterios revelados de la fe, sino también toda verdad acerca del mundo y de la vida humana vistos con ojos cristianos. En la medida en que los Padres no se limitaron a

aplicar la razón a la comprensión, correcta formulación y defensa de los datos de la revelación, sino que además trataron de temas que habían sido considerados por los filósofos griegos, ayudaron no solamente a que se desarrollase la teología, sino también a proporcionar materiales para la construcción de una filosofía que fuese compatible con la teología cristiana; pero ellos fueron teólogos y exegetas, no filósofos en sentido estricto, salvo de modo ocasional e incidental; e incluso cuando llevaban adelante temas filosóficos, lo que hacían era redondear, por así decirlo, la total sabiduría cristiana, y no construir una filosofía o rama de la filosofía distinta. Eso es verdad incluso en el caso de san Agustín, porque, aunque a partir de sus escritos es posible reconstruir una filosofía, él fue sobre todo un teólogo y no se interesó por edificar un sistema filosófico como tal.

Padres de la Iglesia como san Gregorio de Nisa y san Agustín, que utilizaron en sus escritos elementos tomados del neoplatonismo, encontraron en la filosofía neoplatónica materiales que les ayudaron para el desarrollo de una «filosofía» de la vida espiritual, a la que, como cristianos y como santos, prestaban especial atención. Era perfectamente natural que hablasen del alma, de su relación al cuerpo, de su ascenso a Dios, en términos que recordaban intensamente el platonismo y el neoplatonismo; pero, como no podían considerar (y, en todo caso, no lo deseaban) el ascenso del alma a Dios en abstracción de la teología y de la revelación, su filosofía, que se concentraba tanto en el alma y su ascenso a Dios, tuvo que entremezclarse inevitablemente con la teología y quedar integrada en ésta. Por ejemplo, no es nada fácil tratar la doctrina agustiniana de la iluminación como una doctrina puramente filosófica; en realidad, debe ser vista a la luz de la doctrina general de san Agustín a propósito de la relación del alma a Dios y del ascenso del alma a Dios.

La actitud general de los Padres dio el tono, por así decirlo, a lo que llamamos «el agustinismo». San Anselmo, por ejemplo, fue un teólogo, pero vio que la existencia del Dios que revelaba los misterios de la religión cristiana necesitaba ser probada, y por eso desarrolló una teología natural, aunque sería un error que nos lo imagináramos consagrándose a la elaboración de un sistema de filosofía como tal. El fides quaerens intellectum, para expresarlo en forma algo cruda, puede funcionar hacia adelante o hacia atrás. Funcionar hacia adelante a partir de los datos de la revelación y aplicar el razonamiento a los dogmas teológicos para entenderlos en la medida de lo posible, con lo que produce la teología escolástica. Funcionar hacia atrás, en el sentido de considerar los presupuestos de la revelación, con lo que desarrolla las pruebas de la existencia de Dios. Pero la mente que funciona en uno u otro caso es la mente de un teólogo, aun cuando en el segundo caso opere dentro del campo de la filosofía y con los métodos de ésta.

Si el espíritu del agustinismo, nacido en los escritos de los Padres, fue el del fides quaerens intellectum, podría llamársele igualmente el espíritu del homo quaerens Deum. Ese aspecto del agustinismo es particularmente resaltado por san Buenaventura, cuyo pensamiento estuvo tan profundamente arraigado en la

espiritualidad afectiva del franeiscanismo. Un hombre puede contemplar las criaturas, el mundo exterior y el mundo interior, y discernir su naturaleza; pero su conocimiento es de escaso valor a menos que discierna en la naturaleza el vestigium Dei y en sí mismo la imago Dei, a menos que pueda detectar la operación de Dios en su alma, una operación oculta en sí misma, pero que se hace visible en sus efectos, en su poder. Cierto número de agustinianos mantuvieron, sin duda, la doctrina de la iluminación, por ejemplo, como resultado de su conservadurismo y respeto a la tradición; pero en el caso de un hombre como san Buenaventura, la conservación de la doctrina fue mucho más que tradicionalismo. Se ha dicho que de dos doctrinas, una de las cuales atribuye más a Dios y la otra menos, los agustinianos escogen la que atribuye más a Dios y menos a la criatura; pero eso solamente es verdad en la medida en que la doctrina se siente en armonía con la experiencia espiritual y como expresión de ésta, y en la medida en que armoniza con la perspectiva teológica general y puede ser integrada en ella.

Si se entiende el lema fides quaerens intellectum como expresión del espíritu del agustinismo y como índice del lugar de la filosofía en la mente de los agustinianos, puede objetarse que semejante descripción del agustinismo es demasiado amplia, y que habría que clasificar como agustinianos a pensadores a los que no se puede razonablemente llamar agustinianos. El tránsito de la fe al «entendimiento», a la teología escolástica por una parte y a la filosofía por otra, fue últimamente el resultado del hecho de que el cristianismo había sido dado al mundo como una doctrina revelada de salvación, no como una filosofía en sentido académico, ni siquiera como una filosofía escolástica. Los cristianos empezaban por creer, y sólo después, en su deseo de defender, explicar y entender lo que creían, desarrollaban una teología y, en subordinación a ésta, una filosofía. En cierto sentido ésa fue la actitud no solamente de los primeros autores cristianos y de los Padres, sino también de todos aquellos pensadores medievales que fueron primordialmente teólogos. Ante todo creían, y luego trataban de entender. Eso podía ser verdad del mismo santo Tomás de Aquino. Pero, ¿podría llamarse a santo Tomás agustiniano? ¿No es mejor limitar el término «agustiniano» a ciertas doctrinas filosóficas? Si se hace así, se tiene un medio para distinguir a los agustinianos de los no agustinianos. En caso contrario, no se puede salir de la confusión.

Hay mucha verdad en esa pretensión, y debe admitirse que para poder discriminar entre agustinianos y no agustinianos a propósito del contenido de sus filosofías, es deseable poner en claro ante todo qué doctrinas se está dispuesto a reconocer como agustinianas, y por qué. Pero yo estoy hablando ahora de la relación entre la teología y la filosofía, y, a propósito de ese punto, sostengo que, con una importante cualifieación que será mencionada en breve, no hay una diferencia esencial de actitud entre el propio san Agustín y los grandes filósofos-teólogos del siglo XIII. Santo Tomás de Aquino, hizo, sin duda, una distinción formal y metodológica entre filosofía y teología, una distinción que no había sido claramente hecha por san

Gregorio de Nisa, san Agustín o san Anselmo; pero la actitud del fides quaerens intellectum fue, sin embargo, la actitud de santo Tomás. En ese punto, pues, estoy dispuesto a clasificar a santo Tomás como un «agustiniano». Con respecto al contenido doctrinal hay que adoptar otro criterio. También san Buenaventura hizo una distinción formal entre filosofía y teología, pero hizo suyas y subrayó doctrinas generalmente reconocidas como «agustinianas», mientras que santo Tomás las rechazó, y con respecto a esas doctrinas se puede decir que la filosofía de san Buenaventura fue agustiniana y la filosofía de santo Tomás fue no agustiniana. Por otra parte, san Buenaventura, como hemos visto, subrayó mucho más que santo Tomás la insuficiencia de la filosofía independiente, de modo que se ha dicho, incluso, que la unidad del sistema de san Buenaventura debe buscarse a nivel teológico, y no a nivel filosófico. No obstante, el propio santo Tomás no creyó que una filosofía puramente independiente fuese, de hecho y en la práctica, completamente satisfactoria, y él, lo mismo que san Buenaventura, fue primordialmente un teólogo. Hay mucho que decir en favor de la pretensión de E. Gilson de que para santo Tomás la esfera de la filosofía es la esfera de le révélable (en el sentido en que Gilson utiliza ese término, y no, como es obvio, en cualquier sentido posible).

La «importante cualificaeión» que he mencionado antes, es ésta. Como un resultado del descubrimiento del Aristóteles completo y su adopción por santo Tomás, en la medida en que tal adopción era compatible con la ortodoxia filosófica, santo Tomás proporcionó el material para una filosofía independiente. Como ya he sugerido al tratar de santo Tomás, la utilización del sistema aristotélico ayudó a la filosofía a alcanzar consciencia de sí misma y a aspirar a su independencia y autonomía. Cuando el material filosófico era relativamente escaso, como en el período patrístico y en los primeros siglos de la época medieval, apenas podía pensarse en una filosofía autónoma que hiciese su propio camino (no hay que tomarse muy en serio el episodio de los dialecticí); pero una vez que el aristotelismo, que parecía al menos ser un sistema filosófico completo, elaborado con independencia de la teología, hubo entrado en escena y se hubo ganado su derecho a estar allí, era moralmente inevitable una bifurcación de los caminos; la filosofía se había desarrollado, y pronto reclamaría su primogenitura y se marcharía del hogar paterno. Pero ésa no fue en absoluto la intención de santo Tomás de Aquino, que había pretendido utilizar el aristotelismo en la construcción de una vasta síntesis filosófico-teológica, en la que la teología constituiría la medida última. Pero los hijos, cuando han crecido, no se conducen siempre exactamente del modo que sus padres habían esperado o deseado. San Buenaventura, san Alberto, santo Tomás, utilizaron e incorporaron una creciente suma de nuevos materiales filosóficos, y criaron así a un hijo que pronto emprendería su propio camino; pero los tres hombres, por más que difiriesen entre sí en muchos puntos de sus doctrinas filosóficas, fueron realmente unánimes en el ideal de una síntesis cristiana. Pertenecieron a los sancti, no a los

philosophi; y si se desea encontrar un contraste radical entre la filosofía y la teología, hay que contrastar no a san Anselmo y san Buenaventura, por una parte, con santo Tomás por la otra, sino a san Anselmo, san Buenaventura, santo Tomás y Duns Scoto, por una parte, y a los averroístas latinos, y (en el siglo XIV) al movimiento ockhamista por la otra. Los philosophi y los peripatéticos radicales se alzaron contra los Padres, contra los teólogos y contra los sancti.

2.«Filosofía cristiana».

Lo que hemos dicho nos conduce a la cuestión de la «filosofía cristiana». ¿Se puede hablar de la «filosofía cristiana» de la Edad Media? Y, en caso afirmativo, ¿en qué sentido? Si la filosofía es un reino legítimo y autónomo de los estudios y conocimientos humanos («autónomo» en el sentido de que el filósofo disponga de su propio método y objeto de estudio) parece que no es ni puede ser «cristiana». Sonaría absurdo que se hablase de una «biología cristiana» o unas «matemáticas cristianas»: un biólogo o un matemático puede ser cristiano, pero no pueden serlo su biología o sus matemáticas. Del mismo modo, podría decirse, un filósofo puede ser cristiano, pero no su filosofía. Su filosofía puede ser verdadera y compatible con el cristianismo; pero no se puede llamar cristiano a un enunciado científico simplemente porque es verdadero y compatible con el cristianismo. Lo mismo que las matemáticas no pueden ser paganas, ni musulmanas, ni cristianas, aunque los matemáticos puedan ser paganos, o musulmanes, o cristianos, la filosofía no puede ser pagana, musulmana ni cristiana, aunque los filósofos puedan ser paganos, musulmanes o cristianos. La cuestión pertinente a propósito de una hipótesis científica es la de si es verdadera o falsa, si está confirmada o refutada por la observación y la experimentación, no si ha sido propuesta por un cristiano, o un hindú, o un ateo; y la cuestión pertinente acerca de una doctrina filosófica es la de si es verdadera o falsa, más o menos adecuada como explicación de los hechos que pretende explicar, no la de si ha sido expuesta por un creyente en Zeus, por un seguidor de Mahoma o por un teólogo cristiano. Lo más que la frase «filosofía cristiana» puede significar legítimamente es «filosofía compatible con el cristianismo»; si significa algo más que eso, se está hablando de una filosofía que no es simplemente filosofía, sino que es, al menos en parte, teología.

Ese es un punto de vista razonable e inteligible, y representa indudablemente un aspecto de la actitud de santo Tomás de Aquino hacia la filosofía, el aspecto que el

aquinatense expresa mediante su distinción formal entre teología y filosofía. El filósofo toma su punto de partida en las criaturas y el teólogo en Dios; los principios de que se vale el filósofo son los discernidos por la luz natural de la razón, los principios de que se vale el teólogo son revelados; el filósofo se ocupa del orden natural, el teólogo trata primordialmente del orden sobrenatural. Pero si uno se adhiere estrictamente a ese aspecto del tomismo, uno se encuentra en una posición algo difícil. San Buenaventura no creía que pudiera conseguirse ninguna doctrina filosófica satisfactoria salvo a la luz de la fe. La doctrina filosófica de las ideas ejemplares, por ejemplo, está estrechamente vinculada a la doctrina teológica del Verbo. ¿Habrá que decir, pues, que san Buenaventura no tenía una filosofía, propiamente hablando, o habrá que entresacar los elementos filosóficos de los teológicos? Y en tal caso, ¿no se corre el riesgo de construir una «filosofía buenaventuriana» que el propio san Buenaventura apenas habría reconocido como expresión adecuada de su pensamiento y de sus intenciones? ¿No sería tal vez más sencillo admitir que la idea que san Buenaventura tenía de la filosofía era la de una filosofía cristiana, en el sentido de una síntesis general cristiana tal como la que los primeros autores cristianos se esforzaron en conseguir? Un historiador tiene derecho a adoptar ese punto de vista. Si uno habla simplemente como un filósofo que está convencido de que la filosofía, o se apoya sobre sus propios pies, o no es filosofía en absoluto, uno no admitirá la existencia de una «filosofía cristiana»; o, en otras palabras, si uno habla simplemente como un «tomista», uno se verá forzado a criticar cualquier otra diferente concepción de la filosofía. Pero si uno habla como un historiador que ve las cosas desde fuera, por así decirlo, uno reconocerá que hubo dos concepciones de filosofía, la de san Buenaventura, la concepción de una filosofía cristiana, y la de santo Tomás y Scoto, la concepción de una filosofía que no podría ser propiamente llamada «cristiana» salvo en el sentido de compatible con la teología cristiana. Desde ese unto de vista puede decirse que san Buenaventura, aunque hiciese una distinción formal entre teología y filosofía, continuó la tradición de los Padres, mientras que con santo Tomás la filosofía recibió un estatuto de autonomía. En ese sentido, el tomismo era «moderno» y miraba hacia el futuro. Como un sistema de filosofía autosuñciente, el tomismo puede entrar en competición y discusión con otras filosofías, porque puede prescindir por completo de la teología dogmática, mientras que difícilmente podría hacer otro tanto una filosofía cristiana del tipo de la de san Buenaventura. Un verdadero buenaventuriano podría, desde luego, discutir con los filósofos modernos a propósito de puntos particulares, las pruebas de la existencia de Dios, por ejemplo; pero sería difícil que el sistema entero pudiese entrar en la arena filosófica en términos de igualdad, precisamente porque no es simplemente un sistema filosófico, sino una síntesis cristiana.

Pero, ¿no hay un sentido en el cual tanto la filosofía de san Alberto y de santo Tomás como la de san Agustín y san Buenaventura pueden ser llamadas cristianas? Los problemas que todos ellos discutieron fueron en gran parte propuestos por la

teología o por la necesidad de defender la verdad cristiana. Cuando Aristóteles concluyó la existencia de un motor inmóvil daba respuesta a un problema propuesto por la metafísica (y por la física); pero cuando san Anselmo, y san Buenaventura, y santo Tomás, probaron la existencia de Dios, mostraban los fundamentos racionales para la aceptación de una revelación en la que ya creían. San Buenaventura se interesaba también por mostrar la actividad inmanente de Dios en el alma; y aunque santo

Tomás emplease el mismo argumento aristotélico, no daba simplemente respuesta a un problema abstracto ni se interesaba simplemente por mostrar que hay un motor inmóvil, una causa última del movimiento; se interesaba en probar la existencia de Dios, un Ser que significaba para santo Tomás mucho más que un motor inmóvil. Sus argumentos pueden ser considerados; pero él abordó la cuestión desde el punto de vista de un teólogo que consideraba la prueba de la existencia de Dios como un praeambulum fidei. Además, aunque santo Tomás habló indudablemente de la filosofía o metafísica como la ciencia del ser en cuanto ser, y aunque su declaración de que el conocimiento racional de Dios como parte más alta de la filosofía, a la que conducen las demás partes, puede ciertamente verse como sugerida por palabras de Aristóteles, en sus Summae (que tienen tanta importancia desde el punto de vista filosófico como desde el punto de vista teológico) sigue el orden sugerido por la teología, y su filosofía se adapta íntimamente a su teología, constituyendo una síntesis. Santo Tomás no abordó los problemas filosóficos con el espíritu de un profesor de la Facultad de Artes de París; los abordó con el espíritu de un teólogo cristiano. Además, a pesar de su aristotelismo y a pesar de su repetición de enunciados aristotélicos, creo que puede sostenerse que para santo Tomás la filosofía no es tanto un estudio del ser en general como un estudio de Dios, de la actividad y los efectos de Dios, en la medida en que la razón natural nos sirve para ello; de modo que

Dios es el centro de su filosofía como lo es el de su teología, el mismo Dios, aunque se llegue a El por caminos diferentes. Ya he sugerido antes que el estatuto formal asignado por santo Tomás a la filosofía significaba que ésta acabaría por seguir su propio camino, y creo que así es; pero eso no es decir que santo Tomás previese o desease la «separación» de filosofía y teología. Al contrario, él intentó una gran síntesis, y la intentó como un teólogo cristiano que era también filósofo; él consideró sin duda que lo que le parecía ser los extravíos y errores de los filósofos en siglos anteriores se debieron en buena medida a aquellas mismas causas en atención a las cuales él declaró que la revelación era moralmente necesaria.

3.La síntesis tomista.

Hemos dedicado a la filosofía de santo Tomás de Aquino más capítulos que a la de ningún otro filósofo, y bien está así, ya que el tomismo es incuestionablemente la síntesis más imponente y comprehensiva de las consideradas en este volumen. Puedo haber acentuado aquellos aspectos del tomismo que son de origen no aristotélico, y creo que se deben tener presentes esos aspectos si no se quiere olvidar que el tomismo es una síntesis, y no simplemente una adopción literal del aristotelismo; pero no por ello deja, ni mucho menos, el tomismo de poder ser visto como el proceso que culmina un movimiento del Occidente cristiano hacia la adopción y utilización de la filosofía griega representada por Aristóteles. Debido al hecho de que filosofía, en la época de los Padres, quería decir, a todos los efectos, filosofía neoplatónica, utilizar la filosofía griega significaba para los Padres utilizar el neoplatonismo; san Agustín, por ejemplo, no conoció gran cosa del sistema histórico de Aristóteles como distinto del neoplatonismo. Además, el carácter espiritualista del neoplatonismo atraía a la mentalidad de los Padres. Que las categorías del neoplatonismo continuasen dominando el pensamiento cristiano en la primera Edad Media fue perfectamente natural, en vista del hecho de que los Padres las habían utilizado y de que habían sido consagradas por el prestigio de los escritos del Pseudo-Dionisio, considerado como un converso de san Pablo. Además, aun cuando el corpus de los escritos de Aristóteles había llegado a estar disponible en traducciones latinas del griego y del árabe, las diferencias entre el aristotelismo propiamente dicho y el neoplatonismo propiamente dicho no se reconocían ni mucho menos con claridad; no pudieron ser claramente reconocidas mientras el Liber de causis y la Elementado Theologica fueron atribuidos a Aristóteles, especialmente cuando los grandes comentaristas musulmanes habían bebido también por su parte abundantemente en el neoplatonismo. Que Aristóteles había criticado a Platón era algo que estaba, sin duda, perfectamente claro en la Metafísica; pero la verdadera naturaleza y alcance de aquella crítica no estaba tan clara. La adopción y utilización de Aristóteles no significaba, pues, que fuese negado o rechazado todo neoplatonismo, y aunque santo Tomás se dio cuenta de que el Liber de causis no era obra de Aristóteles, la interpretación tomista de Aristóteles en consonancia con el cristianismo puede verse no meramente como una interpretación in meliorem partem (lo que en verdad es, desde el punto de vista de quien es al mismo tiempo cristiano e historiador), sino también como en la línea de la manera general de entender a Aristóteles en aquel tiempo. Es verdad que san Buenaventura enseñó que la crítica aristotélica de Platón llevaba consigo la necesidad de rechazar el ejemplarismo (y, en mi opinión, san Buenaventura tenía toda la razón); pero santo Tomás no pensaba de esa manera, e interpretó a Aristóteles en consecuencia. Puede sentirse la tentación de pensar que santo Tomás «blanquease» a Aristóteles, pero no debe olvidarse que, para santo Tomás, «Aristóteles» no tenía el significado estricto que tiene para el moderno

historiador de la filosofía griega; era, al menos en cierta medida, un Aristóteles visto a través de comentadores y filósofos que no eran por su parte puramente aristotélicos. Incluso los que querían ser y se tenían por aristotélicos radicales, los averroistas latinos, no eran aristotélicos puros en sentido estricto. Si se adopta ese punto de vista, se encontrará más fácil entender que Aristóteles apareciera ante santo Tomás como «el Filósofo», y se podrá ver que cuando santo Tomás bautizó al aristotelismo no se limitó a sustituir el neoplatonismo por el aristotelismo: lo que hacía era completar el proceso de absorción de la filosofía griega que había comenzado en los primeros tiempos de la era cristiana. En cierto sentido podemos decir que el neoplatonismo, el agustinismo, el aristotelismo, y las filosofías islámicas y judías se reunieron y fundieron en el tomismo, no en el sentido de que algunos elementos seleccionados fueran yuxtapuestos mecánicamente, sino en el sentido de que fue conseguida una verdadera fusión y síntesis bajo la guía reguladora de ciertas ideas básicas. El tomismo, en su sentido más pleno, es así una síntesis de teología cristiana y filosofía griega (aristotelismo unido con otros elementos, o aristotelismo interpretado a la luz de la filosofía posterior), una síntesis en la cual la filosofía se ve a la luz de la teología, y la teología por su parte es expresada, en considerable medida, en categorías tomadas de la filosofía griega, particularmente de Aristóteles.

He afirmado que el tomismo es una síntesis de teología cristiana y filosofía griega, y puede parecer que eso implique que el tomismo en sentido estrecho, es decir, en cuanto denota simplemente la filosofía tomista, sea una síntesis de la filosofía griega, y no sea otra cosa que filosofía griega. En primer lugar, parece preferible hablar de filosofía griega más bien que de aristotelismo, por la sencilla razón de que la filosofía de santo Tomás fue una síntesis de platonismo (utilizando el término en un sentido amplio, que incluya el neoplatonismo) y aristotelismo, sin olvidar que también los filósofos musulmanes y judíos tuvieron importante influencia en la formación del pensamiento del aquinatense. En el primer volumen de mi Historia he argumentado que Platón y Aristóteles pueden ser considerados como pensadores complementarios, al menos en algunos aspectos, y que se necesitaba una síntesis. Santo Tomás de

Aquino llevó a cabo esa síntesis. Así pues, no podemos hablar de su filosofía como si fuese simplemente aristotelismo; es más bien una síntesis de la filosofía griega, armonizada con la teología cristiana. En segundo lugar, el tomismo es una verdadera síntesis y no una simple yuxtaposición de elementos heterogéneos. Por ejemplo, santo Tomás no se limitó a asumir la tradición platónico-plotiniano-agustiniana de las ideas ejemplares y a yuxtaponerla a la doctrina aristotélica de la forma substancial: concedió a cada elemento su status ontológico, haciendo a la forma substancial subordinada a la idea ejemplar y explicando en qué sentido tenemos derecho a hablar de «ideas» en Dios. Igualmente, si adoptó la idea (originariamente) platónica de la participación, no la empleó de una manera que pudiese chocar con los elementos aristotélicos de su metafísica. Santo Tomás fue más

allá del hilemorfismo aristotélico y discernió, en la distinción real entre esencia y existencia una aplicación más profunda del principio de la potencia y el acto. Esa distinción le permitió utilizar la noción platónica de participación para explicar el ser finito, y, al mismo tiempo, su concepto de Dios como ipsum esse subsistens más bien que como un mero motor inmóvil, le permitió utilizar la idea de participación de tal modo que pusiese de relieve la idea de creación, que no podría encontrarse ni en Aristóteles ni en Platón. Huelga decir que santo Tomás no tomó la participación, en su sentido pleno, como una premisa; la idea completa de participación no podía ser alcanzada hasta que se hubiese probado la existencia de Dios, pero el material para la elaboración de aquella idea fue suministrado por la distinción real entre esencia y existencia.

4.Diversas maneras de considerar e interpretar la filosofía medieval.

Algunos de los puntos de vista adoptados en este libro pueden parecer algo inconsecuentes; pero debe recordarse que es posible adoptar puntos de vista diferentes a propósito de la historia de la filosofía de cualquier época. Aparte del hecho de que se adoptará naturalmente un punto de vista diferente y se interpretará el desarrollo de la filosofía a una luz diferente según se sea tomista, escotista, kantiano, hegeliano, marxista o positivista lógico, es posible incluso que el mismo hombre discierna diferentes principios o modos de interpretación, ninguno de los cuales querría rechazar como totalmente ilegítimo, y para ninguno de los cuales está dispuesto a pretender completa verdad y adecuación.

Así, es posible, y, desde ciertos puntos de vista, perfectamente legítimo, adoptar el modo de interpretación lineal o progresivo. Es posible ver la absorción y la utilización de la filosofía griega por los pensadores cristianos como partiendo prácticamente de cero en los primeros años de la era cristiana, incrementándose gracias al pensamiento de los Padres hasta el escolasticismo medieval más antiguo, enriqueciéndose de un modo súbito, relativamente hablando, por las traducciones del árabe y del griego, desarrollándose en el pensamiento de Guillermo de Auvergne, Alejandro de Hales, san Buenaventura y san Alberto Magno, hasta alcanzar su culminación en la síntesis tomista. Según esa línea de interpretación, habría que ver la filosofía de san Buenaventura como una etapa en el desarrollo del tomismo, y no

como una filosofía paralela y heterogénea. Se puede ver lo realizado por santo Tomás, más que como una adopción de Aristóteles en lugar de san Agustín o del platonismo neoplatónico, como una confluencia y síntesis de las diversas corrientes de la filosofía griega y de la filosofía islámica y judía, así como de las ideas originales aportadas por los pensadores cristianos. La filosofía medieval anterior a santo Tomás puede considerarse no como un «agustinismo», en el sentido opuesto a «aristotelismo», sino como un escolasticismo pretomista, o como un escolasticismo de la primera parte de la Edad Media. Esa línea de interpretación me parece perfectamente legítima, y tiene la grandísima ventaja de no llevar a una idea deformada del tomismo como puro aristotelismo. Sería incluso posible y legítimo ver el tomismo como un platonismo aristotelizado más bien que como un aristotelismo platonizado. Lo que hemos dicho del carácter sintético del tomismo y de su relación a la filosofía griega e islámica en general, más bien que al aristotelismo, podría servir de apoyo a esa línea de interpretación, sugerida también por lo dicho en nuestro primer volumen a propósito del carácter complementario de las filosofías platónica y aristotélica.

Por otra parte, si se sigue exclusivamente esa línea de interpretación, se corre el riesgo de desaprovechar por completo la rica variedad de la filosofía medieval y la individualidad de los diferentes filósofos. El espíritu de san Buenaventura no era el mismo que el de Roger Bacon, ni el mismo que el de santo Tomás, e historiadores franceses como E. Gilson nos han prestado un gran servicio al atraer la atención sobre el genio peculiar de los pensadores individuales y ponerlo de relieve. Esa «individualización» de los filósofos medievales ha de ser tanto mejor venida si se tiene en cuenta el hecho de que los pensadores cristianos compartieron un fondo teológico común, de modo que sus diferencias filosóficas se expresaron dentro de un campo relativamente reducido, con el resultado de que la filosofía medieval puede parecer que consiste en una serie de repeticiones en los puntos importantes y una serie de diferencias en puntos relativamente insignificantes. Si se dice simplemente que san Buenaventura postuló una iluminación especial y santo Tomás la rechazó, la diferencia entre uno y otro no presentará tanto interés como si la teoría de la iluminación de san Buenaventura es vinculada a la totalidad de su pensamiento y la negación por santo Tomás de toda iluminación especial se ve sobre el fondo de su sistema en general. Pero no se puede describir totalmente el pensamiento de san Buenaventura o el sistema general de santo Tomás sin poner de relieve el espíritu peculiar de cada pensador. Es posible que Gilson, como he sugerido anteriormente en este volumen, haya exagerado las diferencias entre san Buenaventura y santo Tomás, y es posible ver la filosofía de san Buenaventura como una etapa en la evolución del tomismo más bien que como una filosofía paralela y diferente; pero también es posible que hombres distintos tengan distintas concepciones de lo que es la filosofía, y si un hombre no acepta el punto de vista tomista no se sentirá probablemente más inclinado a ver a san Buenaventura como un santo Tomás incompleto que lo que

podría un platónico sentirse inclinado a ver a Platón como un Aristóteles incompleto. Yo creo que es un error insistir tanto en el tipo lineal de interpretación que se excluya como ilegítimo el tipo de interpretación representado por E. Gilson, o, a la inversa, insistir en las características individuales y espíritus peculiares de los diferentes pensadores hasta perder de vista la evolución general del pensamiento hasta una síntesis completa. Es difícil que la estrechez de visión produzca una comprensión adecuada.

Además, si es posible ver el desarrollo de la filosofía medieval como un desarrollo hacia la síntesis tomista y considerar las filosofías pretomistas como etapas de ese desarrollo, y si es posible concentrarse más en las peculiaridades de las diferentes filosofías y en los genios individuales de los diferentes pensadores, también es posible ver y poner de relieve diferentes líneas generales de desarrollo. Así, es posible distinguir diferentes tipos de «agustinismo», en vez de conformarse con una palabra comodín; distinguir, por ejemplo, el agustinismo típicamente franciscano de san Buenaventura del agustinismo aristotelizado de Ricardo de Middleton y del agustinismo avicenizado de Enrique de Gante, y, en cierta medida, de Duns Scoto.

Es posible seguir las huellas en el pensamiento medieval de las influencias respectivas de Avicena, Averroes y Avicebrón, e intentar la clasificación correspondiente. De ahí frases como augustinisme avicennisant, augustinisme avicebronisant, avicennisme latín, utilizadas por los historiadores franceses. Es innegable el valor de una investigación de tales influencias; pero la clasificación producida por una investigación así no puede verse como una clasificación completa y enteramente adecuada de las filosofías medievales, puesto que la insistencia en las influencias del pasado tiende a oscurecer las contribuciones originales, aparte de que el que se clasifique a un filósofo como principalmente influido por Avicena, Averroes o Avicebrón, depende en gran medida de los puntos de su filosofía que se tengan presentes.

También es posible ver el desarrollo de la filosofía medieval desde el punto de vista de la relación del pensamiento cristiano al «humanismo», al pensamiento griego, y a la cultura y a la ciencia en general. Desde ese punto de vista, si san Pedro Damián fue un representante de la actitud negativa hacia el humanismo, san Alberto Magno y Roger Bacon representan una actitud positiva, mientras que, en el aspecto político, el tomismo representa una armonización de lo natural y lo humanístico con lo sobrenatural, armonización que falta en la teoría política característica de Gil de Roma. Santo Tomás, al atribuir a la actividad humana en el conocimiento y en la acción una parte más importante que la que le atribuyeran sus predecesores y contemporáneos, puede decirse que representa una tendencia humanista.

Para terminar, la filosofía medieval puede ser considerada bajo varios aspectos, cada uno de los cuales tiene su justificación, y debe ser tenido en cuenta si se quiere llegar a tener una visión suficientemente adecuada de aquélla; pero cualquier

tratamiento más extenso de la filosofía medieval en general debe ser aplazado hasta la conclusión de nuestro próximo volumen, cuando haya sido discutida la filosofía del siglo XIV. En el presente volumen, la gran síntesis de santo Tomás de Aquino ocupa, de un modo natural y perfectamente justificado, la posición central, aunque, como hemos visto, filosofía medieval y filosofía tomista no son sinónimos. El siglo XIII fue el siglo del pensamiento especulativo, y un siglo excepcionalmente rico en pensadores especulativos. Fue un siglo de pensadores originales, cuyo pensamiento no se había aún endurecido en las tradiciones dogmáticas de las escuelas filosóficas. Pero aunque los grandes pensadores del siglo XIII se diferenciasen entre sí en sus doctrinas filosóficas y se criticasen mutuamente, lo hicieron sobre un fondo de principios metafísicos aceptados en común. Debe distinguirse la crítica relativa a la aplicación de principios metafísicos aceptados de la crítica de los fundamentos mismos de los sistemas metafísicos. La primera fue practicada por todos los grandes pensadores especulativos de la Edad Media, pero la última no apareció hasta el siglo XIV. He concluido este volumen con una consideración de Juan Duns Scoto, el cual, desde el punto de vista de la cronología, se encuentra en la divisoria de los siglos XIII y XIV; pero, aunque en su filosofía pueden discernirse los débiles comienzos del espíritu crítico más radical que iba a caracterizar al movimiento ockhamista del siglo XIV, la crítica que el propio Scoto hizo de sus contemporáneos y predecesores no suponía una negación de los principios metafísicos comúnmente aceptados durante el siglo XIII. Al dirigir una mirada retrospectiva a la Edad Media, podemos tender a ver en el sistema de Duns Scoto un puente entre los dos siglos, entre la época de santo Tomás de Aquino y la época de Guillermo de Ockham; pero es indudable que el propio Ockham no vio en Duns Scoto un pariente espiritual, y creo que, aunque la filosofía de Scoto preparó el camino para una crítica más radical, su sistema debe ser considerado como la última de las grandes síntesis especulativas medievales. Creo que es difícil negar que algunas de las opiniones de Scoto, en psicología racional, en teología natural y en ética, miraban hacia delante, por así decirlo, en la dirección de la crítica oekhamista de la metafísica y de la concepción peculiarmente ockhamista de la naturaleza de la ley moral; pero, si se considera la filosofía de Scoto en sí misma, sin referencia a un futuro que nosotros conocemos pero que él no conoció, tenemos que reconocer que aquella filosofía fue, ni más ni menos que cualquiera de los grandes sistemas del siglo XIII, un sistema metafísico. Por eso me ha parecido que el puesto de Scoto estaba más en este volumen que en el siguiente. En el próximo volumen espero tratar la filosofía del siglo XIV, las filosofías del Renacimiento, y el renacer del escolasticismo en los siglos XV y XVI.

APÉNDICE I

Títulos honoríficos aplicados en la Edad Media a los filósofos tratados en este volumen.

RABANO MAUROPraeceptor Germaniae
ABELARDOPeripateticus Palatinus
ALAIN DE LILLEDoctor Universalis
AVERROESCommentator
ALEJANDRO DE HALESDoctor Irrefragíbilis
SAN BUENAVENTURADoctor Seraphicus
SAN ALBERTO MAGNODoctor Universalis
SANTO TOMÁS DE AQUINODoctor Angelicus y Doctor Communis
ROGER BACONDoctor Mirabilis
RICARDO DE MIDDLETONDoctor Solidus
RAIMUNDO LULIODoctor Illuminatus
GIL DE ROMADoctor Fundatissimus
ENRIQUE DE GANTEDoctor Solemnis
DUNS SCOTODoctor Subtüis

APÉNDICE II
BREVE BIBLIOGRAFÍA

Obras generales sobre filosofía medieval

BRÉHIER, E.: Histoire de la Philosophie, tomo I. L'Antiquité et le Moyen Âge, París, 1943. (Hay traducción española, 4 edición, 1956.)

CARLYLE, R. W., y A. J. A.: A History of Mediaeval Political Theory in the West, 4 vols., Londres, 1903- 1922.

DEMPF, A.: Die Ethik des Mittelalters, Munich, 1930. (Hay traducción española, Madrid, 1958.)

-Metaphysik des Mittelalters, Munich, 1930. (Hay traducción española, Madrid, 1957.)

DE WULF, M.: Histoire de la philosophie médiévale, 3 vols., Lovaina, 1934-1947 (6a edición).

(Hay traducción española, igualmente en tres volúmenes, México, 1945-1949.)

GEYER, B.: Die patristische and scholastische Philosophie, Berlín, 1928. (Es el segundo volumen de la edición revisada de la Historia General de Überweg.)

GILSON, E.: La philosophie au moyen áge, París, 1944 (2.a edición, revisada y aumentada). (Hay traducción española, de la segunda edición francesa, Madrid, 1958.)

-L'esprit de la philosophie médiévale, 2 vols., París, 1944 (2a ed.).

-Etudes de philosophie médiévale, Estrasburgo, 1921.

-The Unity of Philosophical Experience, Londres, 1938.

-Reason and Revelation in the Middle Ages, Nueva York, 1939.

GRABMANN, M.: Die Rhilosophie des Mttelalters, Berlín, 1921.

-Mittelalterliches Geistesleben, 2 vols., Munich, 1926 y 1936.

GRUNWALD, G.: Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hoebnscholastik, Münster, 1907. (Beitráge zur Geschichte der Philosophie and Theologie des Mttelalters, 6, 3.) HAURÉAU, B.: Histoire de la philosophie scolastique, 3 vols., París, 1872-1880.

HAWKINS, D. J. B.: A Sketch of Mediaeval Philosophy, Londres, 1946.

LOTTIN, O.: Psychologie etmorale au Xlle et XlIIe siécles. Tomo I. Problémes de Psychologie, Lovaina, 1942; tomo II, Problémes de morale, 1948.

-Le droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs, Brujas, 1931 (2.a edición). PICAVET, F.: Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales, París, 1907 (2a edición).

-Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales, París, 1913. ROMEYER, B.: La philosophie chrétienne jusqu'á Descartes, 3 vols., París, 1935-1937. RUGGIERO, G. DE: La filosofía del cristianesimo, 3 vols., Bari.

STÓCKL, A.: Geschichte der Philosophie des Mttelalters, 3 vols. Mainz, 1864-1866. VIGNAUX, P.: La pensée au moyen áge, París, 1938.

Capítulo II. El período patrístico

a)Textos: Colecciones generales de

MIGNE: Patrología Graeca, París.
MIGNI: Patrología Latina, París.
Die griechischen christlichen Schriftsteller des ersten drei Jahrhunderte, Leipzig. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Viena.
Ante-Nieene Christian Lábrary, Translations of the writings of the Fathers down to A. D., 325, Edimburgo.
A Library of the Fathers (English Translations), Oxford.
Aneient Christian Writers: the works of the Fathers in Translation, Westminster, Maryland, USA, 1946 (edit. J. Quasteny J. C. Plumpe). (En traducción española existe la Patrología de Quasten, Madrid, B. A. C., 1947, 2 vols., hasta el Concilio de Calcedonia, año 451.)

b)Textos particulares

ARISTIDES: «Apologie». En Zwei griechische Apologeten, J. Geffcken, Leipzig, 1907.
-«Apologie». En Texte and Untersuchungen, IV, E. Hennecke (editor), Leipzig, 1893. ARNOBIO: «Libri VII adversus gentes». Añadido a Lactantii Opera Omnia (L. C. Firmiani), París, 1845.
ATENÁGORAS: «Apologie». En Zwei griechische Apologeten, J. Geffcken, Leipzig, 1907.
-«Libellus pro Christianis y Oratio de resurrectione cadaverum», en Texte and Unter^suchungen, IV, E. Schwartz (editor), Leipzig, 1891.
CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: La exhortación a los griegos, etc. G. W.

Butterworth (editor), Londres, 1919.

EUSEDIO: The Proof of the Gospel (Demonstratio Evangélica), 2 vols., W. J. Ferrar (editor), Londres, 1920.

GREGORIO DE NISA, SAN: The Catechetical Oration of St. Gregory of Nyssa, J. H. Srawley (edi^tor), Londres, 1917.

-La création de l'homme, J. Laplacey J. Daniélou, París, 1943.

HIPÓLITO: Philosophoumena, 2 vols., F. Legge (editor), Londres, 1921.

IRENEO, SAN: The Treatise of Irenaeus of Lugdunum against the Heresies, F. R. Montgomery Hitchcock (editor), Londres, 1916.

JUSTINO MÁRTIR, SAN: The Dialogue with Trypho, A. L. Williams (editor), Londres, 1930. LACTANCIO: Opera Omnia, L. C. Firmiani, París, 1843.

MINUCIO FÉLIX: The Octavius of Minucius Félix, J. H. Freese (editor), Londres, sin fecha. ORÍGENES: Homélies sur la Genése, L. Doutreleau (editor), París, 1943.

-Origen on First Principipies, G. W. Butterworth (editor), Londres, 1936.

TACIANO: «Oratio ad Graeeos», en Texte und Untersuchungen, IV. E. Schwartz (editor), Leipzig, 1888. TERTULIANO: Tertullian concerning the Resurrection of the Flesh, A. Souter (editor), Londres, 1922.

Tertullian against Praxeas, A. Souter (editor), Londres, 1920.

-Tertullian’s Apology, J. E. B. Mayer (editor), Cambridge, 1917.

(Hay traducción española de la Apología de Tertuliano, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947.) (La Apología de Arístides, las dos Apologías y el Diálogo con Trifón de Justino, el Discurso contra los griegos de Taciano, la Legación en favor de los cristianos y el Tratado sobre la resurrección de los muertos de Atenágoras, los Tres libros a Autólico, de Teófilo de Antioquía, y el Escarnio de los filósofos paganos, de Hermias, están editados en traducción castellana de Daniel Ruiz Bueno en un volumen, Padres Apologetas Griegos (siglo II), Madrid, B. A. C., 1954.)

Otras obras

ARNOU, R.: De «platonismo» Patrum, Roma, 1935.

BALTHASAR, HANS VON: Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse, París, 1943.

BARDY, G.: Clément d'Alexandrie, París, 1926.

BAYLIS, H. J.: Minucius Félix, Londres, 1928.

DANIÉLOU, J.: Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse, París, 1944.

DIEKAMP, F.: Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa, Münster, 1896.

ERMONI, V.: Saint Jean Damascéne, París, 1904.

FAIRWEATHER, W.: Origen and the Greek Patristic Philosophy, Londres, 1901.

FAYE, E. DE: Gnostiques et gnosticisme, París, 1925 (2a edición).

HITCHCOCK, F. R. MONTGOMERY: Irenaeus of Lugdunum, Cambridge, 1914.

LEBRETON, J.: Histoire du dogme de la Trinité, París, 1910.

MONDÉSERT, C.: Clément d'Alexandrie, Lyon, 1944.

MORGAN, J.: The importance of Tertullian in the development of Christian dogma, Londres, 1928. PICHON, R.: Étude sur les mouvements philosophiques et religieux sous le régne de Constantin, París, 1903.

PRESTIGE, G. L.: God in Patristic Thought, Londres, 1936.

PUECH, A.: Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'á la fin du IVe siécle, 3 vols., París, 1928-1930.

RIVIÉRE, J.: Saint Basile, évéque de Césarée, París, 1930.

THAMIN, R.: Saint Ambroise etla morale chrétienne au IVe siécle, París, 1895.

Capítulos III-VIII: San Agustín

Textos

Patrología Latina (Migne), vols. 32-47.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, vols. 12, 25, 28, 33, 34, 36, 40, 41-4, 51-3, 57, 58, 60, 63... City of God, 2 vols. (Everyman Edition), Londres, 1945.

Confessions, F. J. Sheed, Londres, 1943.

The Letters of St. Augustine, W. J. Sparrow-Simpson (editor), Londres, 1919. (Las obras completas de san Agustín están publicadas en castellano en varios volúmenes, Madrid, B. A. C.)

Estudios sobre san Agustín

BARDY, G.: Saint Augustin, París, 1946 (6a edición).

BOURKE, V. J.; Augustine's Quest of Wisdom, Milwaukee, 1945.

BOYER, C.: Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin, París, 1920.

L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin, París, 1920.

Essais sur la doctrine de saint Augustin, París, 1932.

COMBES, G.: La doctrine politique de saint Augustin, París, 1927.

FIGGIS, J. N.: The Political Aspects of St. Augustine ’s City of God, Londres, 1921. GILSON, E.: Introduction á 1‘étude de saint Augustin, París, 1943 (1' ed.).

GRABMANN, M.: Der góttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus and Thomas von Aquin, Colonia, 1924.

Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele and Gott, Colonia, 1929 (2a edición). HENRY, P.: L’extase d’Ostie, París, 1938.

HESSEN, J.: Augustins Metaphysik der Erkenntnis, Berlín, 1931.

LE BLOND, J. M.: Les conversions de saint Augustin, París, 1948.
MARTIN, J.: La doctrine sociale de saint Augustin, París, 1912.
Saint Augustin, París, 1923 (2.a edición).
MAUSBACH, J.: Die Ethik des heiligen Augustinus, 2 vols., Friburgo, 1929 (2.a ed.).
MESSENGER, E. C.: Evolution and Theology, Londres, 1931 (para la teoría agustiniana de las ratioTies seminales).
MUÑOZ VEGA, P.: Introducción ala síntesis de san Agustín, Roma, 1945.
PORTALIÉ, E.: Augustin, saint. Dictionnaire de théologie catholique, vol. I, París, 1902. SWITALSKI, B.: Neoplatonism and the Ethics of St. Augustine, Nueva York, 1946.
Publicaciones del 15 centenario de san Agustín
A monument to St. Augustine, Londres, 1930.
Aurelius Augustinus, Colonia, 1930. S. Agostino, Mlán, 1931.
«Etudes sur saint Augustin», Archives de Philosophie, vol. 7, cuaderno 2, París, 1930.
Religión y Cultura. XV Centenario de la muerte de san Agustín, Madrid, 1931.
Mélanges augustiniens, París, 1930.
Miseellanea agostiniana, 2 vols., Roma, 1930-1931.

Capítulo IX: El Pseudo-Dionisio

Textos

Patrología Graeca, vols. 3-4.

Dyonisius the Areopagite on the Divine Ñames and the Mysticat Theology, C. E. Rolt (editor), Londres, 1920.

Capítulo X: Boecio, Casiodoro, san Isidoro

Textos

Patrología Latina (Migne), vols. 63-64 (Boecio), 69-70 (Casiodoro) y 81-84 (san Isidoro).
(En castellano hay traducción de las Etimologías de san Isidoro, Madrid, B. A. C., 1951.)

BOECIO: The Theologieal Tractates and the Consolation of Philosophy, H. F. Stewarty E. K. Rand (editores), Londres, 1926.

De consolatione philosophiae, A. Fortescue (editor), Londres, 1925.
(Hay traducción castellana de la Consolación de la Filosofía, Buenos Aires, 2a edición, 1946.)

Estudios

BARRETT, H. M.: Boethius: Some Aspects of his Times and Work, Cambridge, 1940.

PATCH, H. R.: The Tradition of Boethius, a Study of his Importance in Medieval Culture, Nueva York, 1935.

RAND, E. K.: Founders of the Mddle Ages, cap. 5, Boethius the Scholastic, Harvard U. P., 1941.

Capítulo XI: El renacimiento carolingio

Textos

Patrología Latina (Migne), vol. 100-101 (Alcuino), 107-112 (Rabano Mauro).

Estudios

BUXTON, E. M. WILMOT: Alcuin, Londres, 1922.

LAISTNER, M. L. W.: Thought and Letters in Western Europe, A. D. 500-900, Londres, 1931. TAYLOR, H. O.: The Medioeval Mind, vol. I, Londres, 1911.

TURNAU, D.: Rabanus Maurus praeceptor Germanise, Munich, 1900.

Capítulos XII-XIII: Juan Scoto Eriúgena

Textos

Patrología Latina (Migne), vol. 122.

Selecciones (en inglés), en Selections from Mediaeval Philosophers, vol. I, por R. McKeon, Londres, 1930.

Estudios

BETT, H.: Johannes Scotus Eriúgena, a Study in Medioeval Philosophy, Cambridge, 1925. CAPPUYNS, M.: Jean Scot Erigéne, sa vie, son auvre, sa pensée, París, 1933.

SCHNEIDER, A.: Die Erkenntnislehre des Johannes Eriúgena im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen, 2 vols., Berlín, 1921-1923.

SEUL, W.: Die Gotteserkenntnis bei Johannes Skotus Eriúgena unter Berücksichtigung ihrer neo^platonischen und augustinischen Elemente, Bonn, 1932.

Capítulo XIV: El problema de los universales

Textos

Patrología Latina (Migne), vols. 105 (Fredegisio), 139 (Gerberto de Aurillac), 144-145 (san Pedro Damián), 158-159 (san Anselmo), 160 (Odón de Tournai), 163 (Guillermo de Champeaux), 178 (Abelardo), 188 (Gilberto de la Porrée), 199 (Juan de Salisbury), 175-177 (Hugo de San Víctor). (Hay traducción castellana de san Anselmo, Obras Completas, Madrid, B. A. C., núms. 82 y 100.)

GEYER, B.: Die philosophi se hen Schriften Peter Abelards, 4 vols., Münster, 1919-1933. «Selecciones de Abelardo», en Selections from Mediaeval Philosophers, vol. I, por McKeon, Londres, 1930.

Estudios

BERTHAUD, A.: Gilbert de la Porrée et sa philosophie, Poitiers, 1892.

CARRÉ, M. H.: Realists and Nominalists, Oxford, 1946.

COUSIN, V.: Ouvrages inédits d'Abélard, París, 1836.

DE WULF, M.: Le probléme des universaux dans son évolution historique du IXe au XHIe siécle, Arehiv für Geschichte der Philosophie, 1896.

LEFEVRE, G.: Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux, Lille, 1898. OTTAVIANO, C.: Pietro Abelardo, la vita, le opere, il pensiero, Roma, 1931.

PICAVET, F.: Gerbert ou le Pape philosophe, París, 1897.

-Roscelin philosophe et théologien, d’aprés lalégende et d'aprés l’histoire, París, 1911. REINERS, J.: Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik, Bonn, 1907.

-Der Nominalismus in der Frühscholastik, Münster, 1910 (Beitráge, 8, 5).

REMUSAT, C. DE: Abaelard, 2 vols., París, 1845.

SICKES, J. G.: Peter Abaelard, Cambridge, 1932.

Capítulo XV: San Anselmo de Canterbury

Textos

Patrología Latina (Migne), vols. 158-159.

Estudios

BARTH, K.: Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programs, Munich, 1931.

FISCHER, J.: Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury, Münster, 1911 (Beitráge, 10, 3). FILLIATRE, C.: La philosophie de saint Anselme, ses príncipes, sa nature, son influence, París, 1920. GILSON, E.: «Sens et nature de l’argument de saint Anselme», en Archives d’histoire doctrínale et littéraire du moyen áge, 1934.

KOYRE, A.: L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme, París, 1923.

LEVASTI, A.: Sant'Anselmo. Vita e pensiero, Barí, 1929.

Capítulo XVI: La Escuela de Chartres

Textos

Patrología Latina (Migne), vol. 199 (Juan de Salisbury, conteniendo también fragmentos de Bernardo de Chartres, columnas 666 y 938), 90 (Guillermo de Conches, Philosophia, entre las obras de Beda). JANSSEN, W.: Der Kommentar des Clarembaldus von Arras zu Boethius De Trinitate, Breslau, 1926. BARACH, C. S. y WROBEL, J.: Bernardos Silvestris, De mundi universitate libri dúo, Innsbruck, 1896. WEBS, C. C. J.: John of Salisbury, Londres, 1932.

-Policraticus, Oxford (2. vols.), 1909.

Estudios

CLERVAL, A.: Les écoles de Chartres au moyen áge du Ve au XVIe siécle, París, 1895. FLATTEN, H.: Die Philosophie des Wilhelmvon Conches, Coblenza, 1929.

SCHARSCHMIDT, C.: Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie, Leipzig, 1862.

WEBB, C. C. J.: John of Salisbury, Londres, 1932.

Capítulo XVII: La escuela de San Víctor

Textos

Patrología Latina (Migne), vols. 175-177 (Hugo), 196 (Ricardo y Godofredo).

Estudios

EBNER, J.: Die Erkenntnislehre Richards von Sankt Viktor, Münster, 1917 (Beitráge, 19, 4). ETHIER,

A. M.: Le De Trinitate de Richard de Saint-Víctor, París, 1939.

KILGENSTEIN, J.: Die Gotteslehre des Hugo von Sankt Viktor, Wurzburgo, 1897.

MIGNON, A.: Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Víctor, 2 vols., París, 1895. OSTLER, H.: Die Psychologie des Hugo von Sankt Viktor, Münster, 1906 (Beitráge, 6, 1). VERNET, F.: «Hugues de Saint Víctor». Dictionnaire de théologie cotholique, vol. 7.

Capítulo XVIII: Dualistas y panteístas

ALPHANDERY, P.: Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XHIe siécle, París, 1903. BROEKX, E.: Le catharisme, Lovaina, 1916.

CAPELLE, G. C.: Autour du décret de 1210: III, Amaury de Béne, Etude sur son panthéisme for^mel, París, 1932 (Bibliothéque thomiste, 16).

RUNCIMAN, S.: The Mediaeval Manichee, Cambridge, 1947.

THERY, C.: Autour du décret de 1210: I, David de Dinant, Etude sur son panthéisme matérialiste, París, 1925 (Bibliothéque thomiste, 6).

Capítulo XIX: Filosofía islámica

Textos

ALFARABÍ: Alpharabius de intelligentiis, philosophia prima, Venecia, 1508.

Alpharabis philosophische Abhandlungen, aus dem arabischen übersetzt, Fr. Dieterici, Leiden,

1892.

Alfarabi über den Ursprung der Wissenschaften, Cl. Baeumker, Münster, 1933.

Alfarabius de Platonis Philosophia. Editado por F. Rosenthal y R. Walzer. Plato Arabus, vol. II, Londres, Warburg Institute, 1943.

ALGAZEL: Algazel's Metaphysics, a Mediaeval Translation, Toronto, 1933.

AVICENA: Avicennae Opera, Venecia, 1495-1546.

-Avicennae Metaphysices Compendium, Roma, 1926 (en latín).

AVERROES: Aristotelis Opera Omnia, Averrois in ea opera commentaria, en 11 vols., Venecia. - Die Epitome der Metaphysck des Averroés, S. Van den Bergh, Leiden, 1924.

Accord de la religión et de la philosophic, traité d'Ibn Rochd (Averroés), traduit et annoté, L. Gauthier, Argel, 1905.

Estudios: Generales

BOER, T. J. DE: History of Philosophy in Islam, traducción al inglés por E. R. iones, Londres, 1903. CARRA DE VAUX, B.: Les penseurs d'Islam, 5 vols., París, 1921-1926.

GAUTHIER, L.: Introduction a 1'étude de la philosophie musulmana, París, 1923.

MUNK, S.: Mélanges de philosophie juive et arabe, París, 1927.

O’LEARY, DE LACY: Arabic Thought and its place in History, Londres, 1922.
-The Legacy of Islam, T. Arnold y A. Guillaume (eds.), Oxford, 1931.
Particulares
ALONSO, M.: Teología de Averroes, Madrid-Granada, 1947.
ASÍN Y PALACIOS, M.: Algazel: dogmática, moral, ascética, Zaragoza, 1901.
CARRA DE VAUX, B.: Gazali, París, 1902.
Avicenne, París, 1900.
GAUTHIER, L.: La théorie d’Ibn Rochd sur lesrapports de la religión et de la philosophie, París, 1909.
-Ibn Rochd (Averroés), París, 1948.
GOICHON, A. M.: Introduction á Avicenne, París, 1933.
La distinction de l’essence et de l’existence d’aprés Ibn Sina (Avicenna), París, 1937.
La philosophie d’Avicenne, París, 1944.
HORTEN, M.: Die Metaphysik des Averroés, Halle, 1912.
KLINE, W.: Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin, Friburgo, 1933.RENAN, E.: Averroés et 1’averroisme, París, 1869 (3a ed.).
SALIBA, D.: Étude sur la métaphysique dAvicenne, París, 1927. SMITH, M.: Al-Ghazali the Mystic, Londres, 1944.
SWEETMAN, J. W.: Islam and Christian Theology, vol. I, Londres, 1945. WENSINCK, A. J.: La pensée de Ghazali, París, 1940.

Capítulo XX: Filosofía judía

Textos

Aveneebrolis Pons Vitae, ex arabico in latinum translatus ab Johanno Hispano et Dominico Gundissalino, Münster, 1892-1895.

MAIMÓNIDES: Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie, 3 vols., París, 1856-1866.

Estudios

GUTTMANN, J.: Die Philosophie des Judentums, Munich, 1933.

HUSIK, I.: A History of Mediaeval Jewish Philosophy, Nueva York, 1918.

LEVY, L. G.: Malmonide, París, 1932 (2a edición).

MUNK, S.: Mélanges de philosophie juive et arabe, París, 1927.

MUNZ, J.: Moses ben Maimón, seen Leben und seine Werke, Frankfurt a. M., 1912.

ROHNER, A.: Das Schópfungsproblem bee Moses Maimónides, Albertus Magnus und Thomas van Aquin, Münster, 1913 (Beitráge, 11, 5).

ROTH, L.: Spinoza, Descartes and Maimónides, Oxford, 1924.

Capítulo XXI: Las traducciones

Ver la bibliografía en M. de Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, vol. 2, 6a edición francesa. Ver también B. Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie (1928), pp. 342_1351, con la bibliografía correspondiente, p. 728.

Capítulo XXII: Introducción (al siglo XIII)

BONNEROT, J.: La Sorbonne, sa vie, son role, son oeuvre á travers les siécles, París, 1927.

DENIFLE, H. y CHATELAIN, A.: Chartularium Universitatis Parisienses, 4 vols., París, 1889-1897. – Auctuarium Chartularii Universitatis Parisienses, 2 vols., París, 1894-1897.

-Les universités francaises an moyen áge, París, 1892.

GLORIEUX, P.: Répertoire des maitres en théologie de París an Xllle siécle, 2 vols., París, 1933_|1934. GRABMANN, M.: 1 divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo e Gregorio IX, Roma, 1941. LITTLE, A. G.: The Grey Friars in Oxford, Oxford, 1892.

RASHDALL, H.: The Universities of Europe in the Middle Ages, nueva edición, editada por F. M. Powickey A. B. Emden, 3 vols., Oxford, 1936.

SHARP, D. E.: Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century, Oxford, 1936.

Capítulo XXIII: Guillermo de Auvergne

Textos

Opera, 2 vols., París, 1674.

Estudios

BAUMGARTNER, M.: Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne, Münster, 1895 (Beitráge, 2,1). MASNOVO, A.: Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino, Milán, vol. 1 (1930 y 1945), vol. 2 (1934 y 1946), vol. 3 (1945).

Capítulo XXIV: Robert Grosseteste y Alejandro de Hales

Textos

Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln, L. Baur, Münster, 1912 (Beitráge, 9).

THOMSON, S. H.: The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, 1175-1253, Cambridge, 1940 (Bibliográfico).

Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales, O. M. Summa Theologica, 3 vols., Quaracehi, 1924_|1930.

Estudios

BAUR, L.: Die Philosophie des Robert Grosseteste, Münster, 1917 (Beitráge, 18, 4-6). Para Alejandro de Hales, ver la Introducción a la edición crítica de Quaracchi (supra).

Capítulos XXV-XXIX: San Buenaventura

Texto

Opera Omni a, 10 vols., Quaracchi, 1882-1902.

(En castellano se dispone de los seis volúmenes de la B. A. C. [el primero con abundante bibliografía], edición hecha sobre la citada de Quaracchi.)

Estudios

BISSEN, J. M.: L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure, París, 1929.

DE BENEDICTIS, M. M.: The Social Thought of Saint Bonaventure, Washington, 1946. GILSON, E.: The Philosophy of St. Bonaventure, Londres, 1938.

(Hay traducción española de Fr. Esteban de Zudaire, Buenos Aires, Desclée, 1948; incorpora correcciones y textos suplementarios, en apéndices, aparecidos en la segunda edición francesa.)

GRUÑE WALD, S.: Franziskanisehe Mystik. Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berüchsichtigung des heiligen Bonaventura, Munich, 1931.

LUTZ, E.: Die Psychologie Bonaventuras, Münster, 1909 (Beitráge, 6, 4-5).

LUYCKX, B. A.: Die Erkenntnislehre Bonaventuras, Münster, 1923 (Beitráge, 23, 3-4). O’DONNELL, C. M.: The Psychology of St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas, Washington, 1937.

ROBERT, P.: Hylémorphisme et devenir chez S. Bonaventure, Montreal, 1936.

ROSENMOLLER, B.: Religiose Erkenntnis nach Bonaventura, Münster, 1925 (Beitráge, 25, 3-4).

Capítulo XXX: San Alberto Magno

Textos

Opera Omnia, A. Borgnet, 38 vols., París, 1890-1899. (Ver también G. Meersseman, Introduetio in opera omnia beati Alberti Magni O. P., Brujas, 1931.)

De vegetalibus, C. Jessen, Berlín, 1867.

De animalibus, H. Stradler, Münster, 1916 (Beitráge, 15-16).

Estudios

ARENDT, W.: Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Grossen nach den Quellen daarges^tellt, Jena, 1929.

BALES, H.: AlbertusMagnus ais Zoologe, Munich, 1928.

FRONOBER, H.: Die Lehre von dar Materie und Form nach Albert dem Grossen, Breslau, 1909. GRABMANN, M.: «Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben», en Mittelalterliches Geistesleben, vol. II, Munich, 1936.

LIERTZ, R.: Dar selige Albert der Grossen ais Naturforscher und Lehrer, Munich, 1931.

REILLY, G. C.: Psychology of St. Albert the Great compared with that of St. Thomas, Washington, 1934. SCHEEBEN, H. C.: Albertus Magnus, Bonn, 1932.

SCHMIEDER, K: Alberts des Grossen Lehre von natürlichem Gotteswissen, Friburgo de Br., 1932. SCHNEIDER, A.: Die Psychologie Alberts des Grossen, Münster, 1903-1906 (Beitráge, 4, 5-6).

Capítulos XXXI-XLI: Santo Tomás de Aquino

Textos

Opera Omnia (Edición Leonina), Roma, 1882. Han sido publicados 15 vols.

Opera Omnia (Edición de Parma), 25 vols., Parma, 1852-1873; reimpresa en Nueva York, 1948. Opera Omnia (Edición Vivés), 34 vols., París, 1872-1880.

Los padres dominicos ingleses han publicado traducciones de la Summa Theologica, la *Summa contra Gentiles* y las Quaestiones disputatae, Londres (B. O. W.), Everyman Library, Londres.

Escritos básicos de santo Tomás, editados por A. Pegis, 2 vols., Nueva York, 1945.

(En castellano se dispone de las ediciones de la B. A. C., Summa Theologica y *Summa contra Gentiles*.)

Estudios:

Bibliografía:

BOURKE, V. J.: Thomistic Bibliography, 1920-1940, St. Louis, Missouri, U. S. A, 1945. GRABMANN, M.: Die echten Schriften des heiligen Thomas von Aquin, Münster, 1920 (2a edi^ción).

-Die Werke des heiligen Thomas von Aquin, Münster, 1931.

MANDONNET, P.: Des écrits authentiques de St. Thomas, Friburgo (Suiza), 1910 (2a edición). MANDONNET, y DESTREZ, J.: Bibliographie thomiste, París, 1921.

Vida

CHESTERTON, G. K.: St. Thomas Aquinas, Londres, 1933, 1947.
(Hay traducción al castellano, Madrid, Espasa-Calpe, 1942.)

DE BRUINE, E.: St. Thomas d'Aquin. Le milieu, 1'homme, la visión du monde, Bruselas, 1928. GRABMANN, M.: Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin, Munich, 1924.
(En castellano hay traducción del librito más reducido del mismo Grabmann, Santo Tomás de Aquino [5.a ed. alemana, 1925], Barcelona, Ed. Labor, 2a ed., 1945.)

Estudios generales

D'ARCY, M. C.: Thomas Aquinas, Londres, 1931.

DE BRUYNE, E.: Ver arriba.

GILSON, E.: Le thomisme, París, 1944 (5a edición). (Hay traducción al castellano, Buenos Aires, 1951.)

LATTEY, C. (editor): St. Thomas Aquinas, Londres, 1924. (Publicaciones de la Escuela de Verano de Cambridge.)

MANSER, G. M.: Das Wesen des Thomismus, Friburgo (Suiza), 1931. (Hay traducción española de la 2a ed. [1947], Madrid, 1953.)

MARITAIN, J.: St. Thomas Aquinas, Londres, 1946 (3a edición).

OLIGIATI, F.: A Key to the Study of St. Thomas (trad. de J. S. Zybura), St. Louis, U. S. A., 1925.

PEILLAUBE, E.: Initiation á la philosophie de S. Thomas, París, 1926.

RIMAUD, J.: Thomisme etméthode, París, 1925.

SERTILLANGES, A. D.: S. Thomas d'Aquin, 2 vols., París, 1925 (4a edición). (Hay traducción al castellano, Buenos Aires, Desclée, 1946.)

VANN, G.: Saint Thomas Aquinas, Londres, 1940.

Metafísica

FINANCE, J. DE: Etre et agir dans la philosophie de S. Thomas. Bibliothéque des Archives de Philosophie, París, 1945.

FOREST, A.: La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin, París, 1931. GILSON, E.: L'Étre etlEssence, París, 1948.

GRABMANN, M.: «Doctrina S. Thomae de distinctione reali ínter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII ilustrata», Roma, 1924 (Acta hebdomadae thomisticae).

HABBEL, J.: Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin und Suárez, Friburgo (Suiza), 1929.

MARO, A.: L'idée de l'étre chez S. Thomas et dans la scolastique postérieure, París, 1931. (Archives de Philosophie, 10, 1.)

PIEPER, J.: Die Wirkliehkeit und das Gute nach Thomas von Aquin, Münster, 1934.

RÉGNON, T. DE: La métaphysique des causes d'aprés S. Thomas et Albert le Grand, París, 1906. ROLAND-GOSSELIN, M. D.: Le «De Ente et Essentia» de S. Thomas d'Aquin, París, 1926 (Biblio théque thomiste, 8).

SCHULEMANN, G.: Das Kausalprinsip in der Philosophie des heiligen Thomas von Aquin, Münster, 1915 (Beitráge, 13, 5).

WÉBERT, J.: Essai de métaphysique thomiste, París, 1926.

Y ver Estudios Generales.

Teología natural

GARRIGOU-LAGRANGE, R.: Dieu, son existente et sanature, 6 edición, 1933.

PATTERSON, J. L.: The Conceptof God in the Philosophy of Aquinas, Londres, 1933.

ROLFES, E.: Die Gottesbeweise bel Thomas von Aquin und Aristóteles, Limburgo a. d. Lahn, 1927 (2.a edición).

Y ver Estudios Generales.

Cosmología

BEEMELMANNS, F.: Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin, Münster, 1914 (Beitráge, 17, 1). CHOISNARD, P.: Saint Thomas d'Aquin etl'influence des astres, París, 1926.

CORNOLDI, G. M.: The Physical System of St. Thomas. Traducción de E. H. Dering, Londres, 1895. MARLING, J. M.: The Order of Nature in the Philosophy of St. Thomas Aquinas, Washington, 1934.

Y ver Estudios Generales.

Psicología

LOTTIN, O.: Psychologie et morale aux XII' et XHIe siécles. Tomo I, Problémes de Psychologie, Lovaina, 1942.

MONAHAN, W. B.: The Psyehology of St. Thomas Aquinas, Londres, sin fecha.

O'MAHONY, L. E.: The Desire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas, Londres, 1929.

PEGIS, A. C.: St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century, Toronto, 1934. Y ver Estudios Generales.

Conocimiento

GRABMANN, M.: Der góttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin, Colonia, 1924.

HUFNAGEL, A.: Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin, Colonia, 1924.

MARECHAL, J.: Le point de départ de la métaphysique. Cuaderno 5: Le thomisme devantla philosophie critique, Lovaina, 1926.

(La obra entera, El punto de partida de la Metafísica, tiene edición española, Madrid, Gredos.)

MEYER, H.: Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin, Fulda, 1934.

NOEL, L.: Notes d'épistémologie thomiste, Lovaina, 1925.

PÉGHAIRE, J.: Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aquin, París, 1936.

RAHNER, K.: Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, Innsbruck, 1939.

ROMEYER, B.: «S. Thomas et notre connaissance de l'esprit humain», París, 1928 (Archives de

Philosophie, 6, 2).

ROUSSELOT, P.: The Intellectualism of St. Thomas. Trad. de Fr. James 0. S. E C., Londres, 1935. TONQUEDEC, J. DE: Les príncipes de la philosophie thomiste. La critique de la connaissance, París, 1929 (Bibliothéque des Archives de Philosophie).

VAN RIET, G.: L'épistémologie thomiste, Lovaina, 1946.

WILPERT, P.: Das Problem der Wahrheitssícherung bei Thomas von Aquin, Münster, 1931 (Beitráge, 30, 3).

Teoría moral

GILSON, E.: S. Thomas d'Aquin (Les moralistes chrétiens), París, 1941 (6a ed.).

LEHU, L.: La raison, régle de la moralité d'aprés St. Thomas d'Aquin, París, 1930. LOTTIN, O.: Le droit naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs, Brujas, 1926.

PIEPER, J.: Die ontische Grundlage, des Sittlichen nach Thomas von Aquin, Münster, 1929. ROUSSELOT, P.: Pour l'histoire du probléme de l'amour au moyen

áge, Münster, 1908 (Beitráge, 6, 6). SERTILLANGES, A. D.: La philosophie Morale de S. Thomas d'Aquin, París, 1942 (nueva edición).

Teoría política

DEMONGEOT, M.: Le meilleur régime politique selon St. Thomas, París, 1928.

GRABMANN, M.: Die Kulturphilosophie des heiligen Thomas von Aquin, Augsburgo, 1925. KURZ, E.: Individuum und Gemeinschaft beim heiligen Thomas von Aquin, Friburgo de Br., 1932. MICHEL, G., La notion thomiste du bien commun, París, 1932.

ROCCA, G. DELLA: La política di S. Tommaso, Nápoles, 1934.

ROLAN-GOSSELIN, B.: La doctrine politique de S. Thomas d'Aquin, París, 1928.

Teoría estética

DE WULF, M.: Études historiques sur l'esthétique de S. Thomas d'Aquin, Lovaina, 1896. DYROFF, A.: Über die Entwicklung und den Wert der Aesthetik des Thomas von Aquino, Berlín, 1929 (Homenaje a Ludwig Stern).

MARITAIN, J.: Art and Seholasticism, Londres, 1930.

Controversias

EHRLE, E: «Der Kampf und die Lehre des heiligen Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode», en Zeitschrift für katholische Teologie, 1913.

Capítulo XLII: Averroísmo latino: Siger de Brabante

Textos

BAEUMKER, C.: De Impossibilia des Siger von Brabant, Münster, 1898 (Beitráge, 2, 6). BARSOTTI, R.: Sigeri di Brabant. De aeternitate mundi, Münster, 1933 (Opuscula et Textus, 13). DWYER, W. J.: L’Opuscule de Siger de Brabant «De Aeternitate Mundi», Lovaina, 1937. GRABMANN, M.: «Die Opuscula De summo bono sive de vita philosophi und De sompnüs des Boetius von Dacien», en Mttelalterliches Geistesleben, vol. 2, 1936.

-Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien, Academia de Munich, 1924. MANDONNET, E: «Siger de Brabant et l’averroisme latin». (Les Philosophes Beiges, 6), Lovaina, 1908, 1911.

STEGMÜLLER, F.: «Neugefundene Quaestionen des Sigers von Brabant», en Recherches de théo^logie ancienne et médiévale, 1931.

VAN STEENBERGHEN, F.: «Siger de Brabant d'aprés ses oeuvres inédites». (Les Philosophes Beiges, 12), Lovaina, 1931.

Estudios

BAUEMKER, C.: «Zur Beurteilung Sigers von Brabant», en Philosophisches Jahrbuch, 1911. MANDONNET, P.: Ver arriba (Les Philosophes Beiges, 6-7).

OTTAVIANO, C.: S. Tommaso d’Aquino, Saggio contro la dottrina aweroistica dell’unitá dell'inte^lletto, Lanciano, 1930.

SASSEN, E: Siger de Brabant et la double vérité. Revue néo-scolastique, 1931.

VAN STEENBERGHEN, F.: Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant, Bruselas, 1938. Ver arriba (Les Philosophes Beiges, 12-13).

Aristote en Occident, Lovaina, 1946.

Capítulo XLIII: Pensadores franciscanos

1. BACON:

Textos

BREWER, J. S.: Fratris Rogeri Baconi opera quaedam hactenus Medita, Londres, 1859. BRIDGES, J. H.: The Opus Maius of Roger Bacon, 2 vols., Oxford, 1897.

Supplementary volume, Oxford, 1900.

BURKE, R. B.: The Opus Maius of Roger Bacon, 2 vols. (en inglés), Filadelfia, 1928. RASHDALL, H.: Fratris Rogeri Baconi Compendium studii theologiae, Aberdeen, 1911.

STEELE, R.: Opera hactenus Medita Rogeri Baconi. Publicados dieciséis fascículos, Oxford, 1905 - 1940.

Estudios

BAEUMKER, C.: Roger Bacons Naturphilosophie, Münster, 1916.

CARTON, R.: La synthése doctrínale de Roger Bacon, París, 1929.

L’expérience mystique de rillumination intérieur chez Roger Bacon, París, 1924.

L’expérience physique chez Roger Bacon, contribution á l'étude de la méthode et de la seien^ee expérimentale auXIIIe siécle, París, 1924.

CHARLES, E.: Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines, París, 1861. LITTLE, A. G.: Roger Bacon. Essays contributed by various writers, Oxford, 1914.

2. MATEO DE AQUASPARTA:

Textos

Quaestiones disputatae de fide et de cognitione, Quaraeehi, 1903.

A. DANIELS (Beitráge 8, 1-2), Münster, 1909, da extractos del Comentario a las Sentencias.

Estudios

LONGPRÉ, E.: «Matthieu d’Aquasparte», Dictionnaire de théologie catholique, vol. 10, 1928.

3.- PEDRO JUAN OLIVTO:

Textos

JANSEN, B.: Petri Johannis Olivi Quaestiones in II librum Sententiarum, 3 vols., Quaraeehi, 1922 - 1926.

-Petri Johannis Provencalis Quodlibeta, Venecia, 1509.

Estudios

CALLAEY, F.: «Olieu ou Olivi», Dictionnaire de théologie catholique, vol. 11, 1931. JANSEN, B.: Die Erkenntnislehre Olivis, Berlín, 1931.

«Die Unsterblichkeitsbeweise bei Olivi und ihre philosophiegesehichtliehe Bedeutung», en Franziskanische Studien, 1922.

«Quonam spectet definitio Concilii Viennensis de anima», en Gregorianum, 1920.

4.- ROGER MARSTON:

Textos

FRATRIS ROGERI MARSTON, O. F. M.: Quaestiones disputatae, Quaraeehi, 1932.

Estudios

BELMOND, S.: «La théorie de la connaissance d’aprés Roger Marston», en France franciscaine,

1934.

GILSON, E.: «Roger Marston, un cas d'augustinisme avicennisant», en Archives d’histoire doctrínale et littéraire du moyen áge, 1932.

JARRAUX, L.: Pierre-Jean Olivi, sa vie, sa doctrine», en Etudes franciscaines, 1933.

PELSTER, F.: «Roger Marston, ein englischer Vertreter des Augustinismus», en Scholastik, 1928.

5.RICARDO DE MIDDLETON:

Textos

Quodlibeta, Venecia, 1509; Brescia, 1591.

Supra quatuor libros Sententiarum, 4 vols., Brescia, 1591.

Estudio

HOCEDEZ, E.: Richard de Mddleton, savie, ses oeuvres, sa doctrine, París, 1925.

6. RAIMUNDO LULIO:

Textos

Opera Omnia, I. Salzinger, 8 vols., Mainz, 1721-1742.

Obras de Ramón Llull, Palma, 1745.

O. KEICHER (ver más abajo) ha publicado la Declaratio Raymundi en la serie de Beitráge. (En castellano, Obras literarias, Madrid, B. A. C., y algunas ediciones sueltas, como el Libro de Amigo y Amado, por M. de Riquer, Barcelona, 1950.)

Estudios

CARRERAS Y ARTAU, T. y J.: Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII y XIV, vols. 1 y 2, Madrid, 1939-1943.

KEICHER, O.: Raymundus Lullus und seize Stellung zur arabischen Philosophie, Münster, 1909 (Beitráge, 7, 45).

LONGPRÉ, E.: «Lulle», en Dictionnaire de théologie catholique, vol. 9.

OTTAVIANO, C.: L'ars compendiosa de Raymond Lulle, París, 1930.

PEERS, E. A.: Fool of Love; the Life of Ramón Llull, Londres, 1946.

PROBST, J. H.: Caractére et origine des idées du bienheureux Raymond Lulle, Toulouse, 1912.

La mystique de Raymond Lull et l’Art de Contemplation, Münster, 1914 (Beitrüge, 13, 2-3). SUREDA, F.: El beato R. Llull, su época, su vida, sus obras, sus empresas, Madrid, 1934.

Capítulo XLIV: Gil de Roma y Enrique de Gante

1. GIL DE ROMA:

Textos

Ediciones antiguas, ver UEBERWEG-GEYER: Die patristische und scholastiche Philosophie, pp. 532- 533.

HOCEDEZ, E.: Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia, texte précedé dune introduction historique et critique, Lovaina, 1930.

KOCH, J.: Giles of Rome: Errores philosophorum. Texto crítico con notas e introducción, traducido por J. 0. Riedl, Milwaukee, 1944.

SCHOLZ, R.: Aegidius Romanus, de ecclesiastica potestate, Weimar, 1929.

Estudios

BRUÑI, G.: «Egidio Romano e la sus polémica an ti tomista», en Rivista di filosofía neoscolastica, 1934. HOCEDEZ, E.: «Gilíes de Rome et saint Thomas», en Mélanges Mandonnet, París, 1930.

«Gilíes de Rome et Henri de Gand», en Gregorianum, 1927.

2.- ENRIQUE DE GANTE:

Textos

Summa Theologica, 2 vols., París, 1520; 3 vols., Ferrara, 1646. Quodlibeta, 2 vols., París, 1518; Venecia, 1608.

Estudios

HOCEDEZ, E. «Gilíes de Rome et Henri de Gand», en Gregorianum, 1927.

PAULUS, J.: Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique, París, 1938.

Capítulos XLV-L: Juan Duns Scoto

Textos

WADDING, L.: Opera Omnia, Lyon, 1639, 12 vols. Opera Omnia ed.), París (Vives), 1891-1895, 26 vols.

B. J. D.: Scoti Commentaria Oxoniensia (sobre los libros I y II de las Sentencias), Quaraeehi, 1912-1914, 2 vols. Tractatus de Primo Principio, Quaraeehi, 1910.

MULLER, P. M., O. F. M.: Tractatus de Primo Principio. Editionem curavit Marianius, Friburgo de Br., 1941. (En 1950 la Comisión Escotista inició en Roma la primera edición crítica de las Obras de Scoto.)

Cf. Ratio criticae editionis operum omnium J. D. Scoti Relatio a Commissione Scotistica exhibita Capitulo Generali Fratrum Minorum Assisii A. D. 1939 celebrato, Roma, 1939.

Para un resumen de controversias y artículos recientes sobre obras y doctrina de Scoto, cf.: BETTONI, E., O. F. M.: Vent'anni di Studi Scotisti (1920-1940), Milán, 1943.

Estudios

BELMOND, S., 0. F. M.: Essai de synthése philosophique du Scotisme, París, Bureau de la France Franciscaine, 1933.

Dieu. Existence et Cognoscibilité, París, 1913.

BETTONI, E., O. F. M.: L'ascesa a Dio in Duns Scoto, Milán, 1943.

DE BASLY, D., O. F. M.: Scotus Docens, ou Duns Scot enseignant la philosophie, la théologie, la mystique, París, La France Franciscaine, 1934.

GILSON, E.: «Avicenne et le point de départ de Duns Scot», Archives d'histoire doctrínale et lit^téraire du moyen áge, vol. I, 1927.

«Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot», Areh d’hist. doct. et litt. du moyen áge, 1937-1938.

GRAJEWSKI, M. J., O. F. M.: The Formal Distinction of Duns Scotus, Washington, 1944.

HARRIS, C.: Duns Scotus, Oxford, 1927, 2 vols. (Utiliza mucho el inauténtico De rerum principio.) HEIDEGGER, M.: Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tubinga, 1916. KRAUS, J.: Die Lehre des J. Duns Skotus von der Natura Communis, Friburgo (Suiza), 1927. LANDRY, B.: Duns Scot, París, 1922.

LONGPRÉ, E., O. F. M.: La philosophie du B. Duns Scot, París, 1924. (Contiene una réplica ala obra de Landry.)

MESSNER, R., O. F. M.: Schauendes und begriffilches Erkennen nach Duns Skotus, Friburgo de Br., 1942.

MINGES,O. E M.: Der angeblich exzessive Realismus des Duns Skotus, 1908 (Beitráge, 8, 1). - J.

Duns Scoti Doctrina Philosophica et Theologica quoad res praecipuas proposita et expo sita, Quaracchi, 1930, 2 vols. (Cita escritos inauténticos; pero es obra muy útil.)

PELSTER, F.: «Handschriftliches zu Skotus mit neuen Angaben über sein Leben», Franzisk. Studien, 1923.

ROHMER, J.: La finalité morale chez les théologiens des saint Augustin á Duns Scot, París, 1939.

Notas

[1] Historia de la Filosofía, vol. I, Grecia y Roma. <<

[2] Esa tajante formulación, sin embargo, aunque patrocinada por Gilson, debe ser algo matizada. Ver nuestro capítulo XXV, 4. <<

[3] Las citas son de la edición publicada en *Texts and Studies*, vol. 1. <<

[4] 2, 1. <<

[5] 2, 3. <<

[6] 2, 4-6. <<

[7] 3, 1 y sig. <<

[8] I Apol., 8, 2. <<

[9] *Ibid.*, 8, 4. <<

[10] *Ibid.*, 5, 3 y sig. <<

[11] II *Apol*, 6 (7), 3. <<

[12] *Contra los Herejes*, I, 28. <<

[13] Adv. Jovin., I, 3; Comm. in Amos. <<

[14] *Contra los Herejes*, I, 28. <<

[15] Sobre la Resurrección. <<

[16] A Autólico, 3, 6. <<

[17] 2, 9, 1. <<

[18] 2, 1, 1; 2, 5, 3. <<

[19] 2, 14, 4. <<

[20] 4, 33,8. <<

[21] Bibl., cod. 121. <<

[22] *Apología*, 46. <<

[23] *De Anima*, 1. <<

[24] *Apol*, 46. <<

[25] *De An.*, 3. <<

[26] *Apol*, 47. <<

[27] *De Resurrectione*, 2-3. <<

[28] *Herm.*, 28. <<

[29] *De Carne Christi*, 11. <<

[30] *Adv. Prax.*, 7. <<

[31] *De An.*, 7; cf. 8. <<

[32] 48. <<

[33] Ver *De Anima*, 19. <<

[34] *Adv. Prax.*, 12. <<

[35] Sereno, Ratio. <<

[36] *Apol.*, 21. <<

[37] 2, 20 y sig. <<

[38] 19. <<

[39] *Stromata*, 1, 5. <<

[40] *Paedagogus*, 3,11. <<

[41] *De principiis*, 1, 1, 6. <<

[42] 1, 38. <<

[43] *De princ*., 1, 2, 10; 3, 4, 3. <<

[44] *Ibid*, 2, 1, 4. <<

[45] *Ibid.*, 3, 5, 3; 2, 3, 4-5. <<

[46] *In Joann*, 2, 7. <<

[47] *Contra Celsum*, 6, 64. <<

[48] *De princ.*, 2, 6, 1. <<

[49] Ibid, 6, 1-3. <<

[50] Ver *Ibid.*, 3; 6, 1 y sig.; 1, 6, 3. <<

[51] 11, 28. <<

[52] 13, 13. <<

[53] 10, 1; 10, 8; 10, 14. <<

[54] 11, 8. <<

[55] 11, 16; 11, 20. <<

[56] 11, 23; 11, 29; 11, 31. <<

[57] 11, 27. <<

[58] 12, 27. <<

[59] 13, 12; 12, 16. <<

[60] 13, 19. <<

[61] De Vita Moysis, P. G., 44, 336 D. G.. 360 BC. <<

[62] Ver De Anima et Resurrectione; P. G., 46, 49 C. <<

[63] Cf. Contra Eunom., P. G., 45, 341. B. <<

[64] Cf. Orado Cateehetica, P. G., 45. <<

[65] P. G., 44, 229 y sig. <<

[66] *De anima et res*, P. G., 46, 29. <<

[67] Ibíd., 44. <<

[68] Cáp. 24. <<

[69] P. G., 94, 532 AB. <<

[70] *Confesiones*, 1, 11, 17. <<

[71] El maniqueísmo, fundado por Manes, o Mani, en el siglo 3, tuvo su origen en Persia, y era una mezcla de elementos persas y cristianos. <<

[72] *Conf*, 8, 5, 10. <<

[73] *Ibid.*, 8, 7, 16. <<

[74] *Ad Rom.*, 13, 13-14. <<

[75] *Conf*, 8, 8-12. <<

[76] *Ibid.*, 9- 10; 23-26. <<

[77] *Epist.*, 118. <<

[78] *Vita S. Aug.*, 31. <<

[79] *De vera religione*, 24, 25. <<

[80] *De Intellectus Emendatione*. <<

[81] 2, 10 y 14; 4, 27 y sig. <<

[82] *Contra Académicos*, 3, 10, 23. <<

[83] *Ibid.*, 3, 11, 26. <<

[84] De vera relig., 39, 73. <<

[85] De Lib. arbitr., 12, 34. <<

[86] *De Lib. arbitr.*, 2, 3, 1. <<

[87] 2, 3, 7. <<

[88] 15, 12, 21. <<

[89] *Ibid.* <<

[90] *De Civitate Dei*, 11, 26. <<

[91] Cf. *De vera relig*., 39, 72; *Sem*., 330, 3: *Retract*., 1, 8, 3, etc. <<

[92] *De Trinit.*, 15, 12, 21. <<

[93] *Conf.*, 6, 5, 1. <<

[94] *De Trinit.*, 9, 6, 9. <<

[95] Scoto repitió la sugerencia agustiniana de que la condición del conocimiento sensible puede estar en relación con el pecado original. <<

[96] Cf. *De Música*. 6-5, 9, 10; *De Trina*., 11, 2, 2-5. <<

[97] 12, 2, 2. <<

[98] *De Trinit.*, 12, 2, 2. <<

[99] *Ibid.*, 12,14, 22. <<

[100] *Ibid.*, 12, 13. 21. <<

[101] *Conf*., 13, 9, 10. <<

[102] Cf. *De Trinit*., 9, 6, 9-11. <<

[103] Cf. *Ibid.*, 12, 14, 22-23; 12, 15, 24; De Lib. arbitra., 2, 13, 35; 2, 8, 20-24. <<

[104] De Ideis, 2. <<

[105] Cf. Retract., 1, 3, 2. <<

[106] Conf, 10,27, 38. <<

[107] 35, 79. <<

[108] Soül, l, 8, 15. <<

[109] Ibid, 1, 1, 3. <<

[110] Rep., 514-518. <<

[111] 12, 15, 24. <<

[112] De Trinit., 9, 6. 9. <<

[113] De Lib. arbitr., 2, 13, 35. <<

[114] In Ps. 119; Serm., 23, 1. <<

[115] In Ps. 118; Serm., 18, 4. <<

[116] Ver, por ejemplo, el artículo dedicado a san Agustín en el *Dictionnaire de Théologie Catholique* de Por tallé. <<

[117] 9, 3, 3. <<

[118] *De Trinit*., 9, 3, 3. <<

[119] *Sol*., 1, 8, 15; *In Joann. Euang*., 35, 8, 3; *De Trina*., 9, 15, 24. etc. <<

[120] *De Lib. arbitr.*, 2. 12. 33. <<

[121] *Ibid.* <<

[122] Solil., 1, l, 3. <<

[123] 11, 4, 2. <<

[124] De Gen. ad litt., 4, 22. 22. <<

[125] In Joann. Evang., 106, 4. <<

[126] DeDoctr christ., I, 7,7. <<

[127] Capítulo 2. <<

[128] Ver también G. Grunwald, «Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter», en Beitrüge, 6, 3, p. 6. <<

[129] Serm., 241, 2, 2 y 3, 3. <<

[130] Lehrbueh der Dogmengesehichte, 3a ed., t, 3, p. 119. <<

[131] De Lib. arbitr., 2, 17, 46. <<

[132] Ibid, 2, 23, 70. <<

[133] De Trinit.. 11, 5, 8. <<

[134] De Civit. Dei. 11, 28. <<

[135] De Trinit., 5. 2, 3; 5. 11. 12; 6, 4, 6; 6, 10, 11; 15. 43, 22; InJoann. Euang., 99, 4, etc. <<

[136] De Gen. ad litt.. 8, 26, 48. <<

[137] Cf. *Ibid.*, 5, 15, 33; Ad. Orosium, 8, 9. <<

[138] De Trinit., 15. 7, 13. <<

[139] *Ibid.*, 15, 13, 22. <<

[140] 1, 6, 9. <<

[141] 2. <<

[142] De Trinit., 4, 1.3. <<

[143] Cf., por ejemplo, Summa Theol1.aparte, 15, 2 y 3. <<

[144] *De Lib. arbitr.*, 3, 15, 42. <<

[145] Cf. *De vera relig*., 18, 35-36. <<

[146] 12, 6, 6. <<

[147] Lugar citado. <<

[148] *De Gen. ad. litt.*, 1, 15, 29. <<

[149] *De Gen. contra Manich.*, 1, 17, 11. <<

[150] *De Gen. ad litt.*, 6, 5, 8. <<

[151] De Trinit., 3, 8, 13. <<

[152] 18, 1. <<

[153] *De Gen. ad litt.*, 5, 4, 7-9. <<

[154] *Gén*., 1, 11. <<

[155] *De Gen. ad. litt.*, 5, 4, 9. <<

[156] In Joann. Evang., 19, 5, 15. <<

[157] De quant. anim., 13, 21. <<

[158] De moribus eccl., 1, 27, 52; In Joann. Evang., 19, 5, 15. <<

[159] De Gen. ad litt., 7, 21, 28; De Trina., 10, 10, 14. <<

[160] Cf. Solil, 2, 9, 33: Ep., 3. 4: De immort. An., caps. 1-6. <<

[161] 28, 43 y sig. <<

[162] *De anima et eius origine*, 1, 4, 4. <<

[163] Ep., 156. <<

[164] Serm.,150, 7, 8. <<

[165] Ep., 140, 23, 56. <<

[166] Serm., 150, 8, 9. <<

[167] De moribus eccl., 1, 11, 18. <<

[168] De Lib. arbitr., 2, 19, 52. <<

[169] De mor eccl., 1, 25, 46. <<

[170] 22, 37-39. <<

[171] Ep., 137, 5, 17. <<

[172] Conf, 13, 9, 10. <<

[173] Ep., 140, 21, 14. <<

[174] De Lib. arbitr., 2, 19, 35. <<

[175] De Trinit., 14, 15, 21. <<

[176] Expósito quarondum prop. ex epist. Ad Rom, 44. <<

[177] De spir. et litt., 19-34. <<

[178] *Ibid*., 9, 15. <<

[179] Ep., 145, 3, 4. <<

[180] Enchir., 23. <<

[181] De Lib. arbitr., 1, 16, 35. <<

[182] De mor. eccl., 2, 2, 2. <<

[183] In Ps.. 64, 2. <<

[184] De Gen. ad litt., 11. 15, 20. <<

[185] InPs., 136, 1. <<

[186] De Civ. Dei, 4, 4. <<

[187] In Ps., 51, 6. <<

[188] De Civ. Dei, 19. 24. <<

[189] Ep., 137, 5, 18. <<

[190] Cfr. *Ibid.*, 105, 5, 6; 35, 3. <<

[191] A Monument to St. Augustine, pp. 76-77. <<

[192] *Exordium a los Nombres divinos*. <<

[193] *Teol. Míst.*, 2. <<

[194] Ibid, 3. <<

[195] Nora. div., 2, 1; Mateo, 19, 17. <<

[196] Nom. div., 4, 4. <<

[197] 13, 1. <<

[198] Teol. Míst., 3. <<

[199] *Ibid.* <<

[200] *Ibid.*, 2. <<

[201] *Ibid.* <<

[202] El autor del tratado místico medieval La nube del no saber depende, sin duda, directa o indirectamente, de los escritos del Pseudo-Dionisio. <<

[203] Teol. Míst., 1. <<

[204] Nombres div., 13, 3. <<

[205] Teol. Míst., 5. <<

[206] Nombres div., 2, 5. <<

[207] Ibid, 2. <<

[208] Ibid, 3. <<

[209] Ibid, 4. <<

[210] Ibid, 5, 1. <<

[211] Nombres div, 2, 11. <<

[212] Ibid, 5, 8. <<

[213] *Ibid.*, 4, 4y sig. <<

[214] Ibid, 4, 35. <<

[215] *Ibid.*, 5. 10. <<

[216] *Ibid.*, 4, 18 y sig. <<

[217] Nombres div.. 4. 20. <<

[218] *Ibid*., 23. <<

[219] *Ibid.*, 24. <<

[220] *Ibid.*, 26. <<

[221] Ibid, 27. <<

[222] Nombres div., 28. <<

[223] Ibid, 30. <<

[224] *Ibid.*, 4, 35. <<

[225] *Ibid.*, 33. <<

[226] En su Chrisliche Lehre von der Dreieittigkeit und Menschwerdung Gottes, vol. 2, p. 42. <<

[227] Contra Eutyehen, 6. <<

[228] *Ibid.*, 5. <<

[229] 2. <<

[230] Ver las obras de este De Anima, 17, 17, y De Anima ibri mantissa, 124, 7. <<

[231] 4. <<

<<

[233] 12. <<

[234] 2 y sig. <<

[235] 5, 3. <<

[236] 5, 6. <<

[237] 3, 9. <<

[238] Ver Lib. de hebdom., 173. <<

[239] De Fide Catholica. <<

[240] De Cons. Phil., 3, 12. <<

[241] Quomodo Substantiae. Desde luego, no pretendo dar a entender que haya en Aristóteles una doctrina de la creación. <<

[242] De Anima, 12. <<

[243] Ibid, 4. <<

[244] Aunque Baugulfo no llegara a ser abad hasta 788, la carta no puede ser fechada antes de ese año. <<

[245] Los españoles la llamaron más tarde Aquisgrán, que es el nombre con el que suele aparecer en la Historia de España. (TV. del T.) <<

[246] Ep., 4, 172. <<

[247] Ep., 195. <<

[248] Ibid, 205. <<

[249] *De div. nat.*, 1, 64. <<

[250] *Ibid.*, 1, 69. <<

[251] Cf. 3, 1. <<

[252] 1, 1. <<

[253] 1, 11. <<

[254] 1, 12. <<

[255] *Ibid.* <<

[256] 1, 13. <<

[257] 1, 14. <<

[258] *Ibid.* <<

[259] 1, 14. <<

[260] 1, 15. <<

[261] 1, 70-72. <<

[262] 1, 72. <<

[263] 1, 69. <<

[264] 1, 77. <<

[265] 1, 75. <<

[266] 2, 2. <<

[267] *Ibid.* <<

[268] *Ibid.* <<

[269] 2, 20. <<

[270] 2, 21. <<

[271] 2, 27. <<

[272] 2, 24, col. 580. <<

[273] 2, 36. <<

[274] Cf. 3, 1. <<

[275] 3, 3. <<

[276] *Ibid.* <<

[277] 3, 4. <<

[278] 3, 4. <<

[279] *Ibid.* <<

[280] 3, 5. <<

[281] 3, 4. <<

[282] 3, 19. <<

[283] Ver la larga discusión en 3, 5 y sig. <<

[284] 3, 9. <<

[285] 3, 17. <<

[286] 3, 18. <<

[287] 3; 19. <<

[288] 3, 10. <<

[289] 3, 23. <<

[290] *Ibid.* <<

[291] 3, 24 y sig. <<

[292] 4, 5. <<

[293] 4, 7. <<

[294] *Ibid.* <<

[295] 4, 8. <<

[296] 5, 3. <<

[297] 1, 34. <<

[298] 5, 25. <<

[299] 5, 8. <<

[300] 5, 20. <<

[301] 5, 23. <<

[302] 5, 25. <<

[303] 5, 26-27. <<

[304] 5, 27-28. <<

[305] 2, 29-36. <<

[306] 5, 26. <<

[307] 3, 23. <<

[308] 1 Cor., 15, 28. <<

[309] 1, 69. <<

[310] 1, 7. <<

[311] 2, 16. <<

[312] Por ejemplo, en 3, 23. <<

[313] 63 2, 2. <<

[314] P L., 64, col. 82-6. <<

[315] *De fide Trin.*, 2. <<

[316] 10. <<

[317] *De fide Trin*., 2; P L.., 158, 265 A. <<

[318] *De fide Trin.*, 2; P. L., 158, 265 B. <<

[319] P. L., 178, 358 B. <<

[320] Polyeraticus, 7, 12; P L., 199, 665 A. <<

[321] 2, 17; P L., 199, 874 C. <<

[322] *De div. Omnip.*, P. L., 145, 63. <<

[323] Hist. calam., 2; P L., 178, 119 AB. <<

[324] *Dialéctica*, edición de Geyer, p. 10. <<

[325] *De Generibus et speeiebus*; Cousin, Ouvrages inédits d’Abélard, p. 153. <<

[326] *Hist. calam*. 2; P. L., 178, 119 B. <<

[327] Edición Lefévre, p. 24. <<

[328] *Ingredientibus*, edición de Geyer, p. 16. <<

[329] In Boeth., de dual, nat.; P. L., 64, 1378. <<

[330] In Boeth. de Trinit., P. L., 64,1393; Cf. Juan de Salisbury, Métalos, 2, 17; P L., 64. <<

[331] PL., 64, 1267. <<

[332] *Ibid.*, 64, 1389. <<

[333] Ibid, 64, 875-6. <<

[334] Polycrat, 7, 12. <<

[335] Metal., 2, 20. <<

[336] *Ibid.* <<

[337] *Ibid.*, 3, 10. <<

[338] Ibid, 2, 20. <<

[339] *Ibid.*, 3, 3. <<

[340] Didasc., 2, 18; P L., 176, 785. <<

[341] Contra Gent., 1, 65. <<

[342] S. T., Ia, 85, 1, ad 1; 85, 2, ad 2. <<

[343] Contra Gent., 3; 24. <<

[344] In Sent., 2; Dist. 3, 2, ad 1. <<

[345] La distinción entre universale ante rem, in rey post rem, había sido hecha por Avicena. <<

[346] P L., 158, 227. <<

[347] *Ibid.*, 158, 362. <<

[348] De fide Trinit., 4, PL., 158, 272. <<

[349] *Cur Deus Homo*, P L., 158, 361. <<

[350] P L., 158. <<

[351] Cap. 15. <<

[352] Cap. 16. <<

[353] Cap. 17. <<

[354] Caps. 20-24. <<

[355] Cap. 24. <<

[356] Cap. 26. <<

[357] *Dialogus de Veritate*, 2; PL., 158. <<

[358] Dial, 4. <<

[359] *Ibid.*, 7 y sig. <<

[360] *Ibid.*, 10. <<

[361] Dial., 11. <<

[362] Cap. 14. <<

[363] PL, 176. <<

[364] Cf. el Prólogo. <<

[365] 3, 24, 3. <<

[366] Metal., I, 5. <<

[367] Ibid, 4, 35. <<

[368] Edición W. Janssen, p. 42. <<

[369] Metal, 2,17. <<

[370] Ed. W. Janssen, pp. 44y 63. <<

[371] P. L., 90, 1132. <<

[372] Gilberto de la Porrée se interesa por la teoría hilemórfica al comentar el Contra Eutyehen, o Liber de duabus Naturis et una Persona Christi, de Boecio; P L., 64, 1367. <<

[373] De sex dierurn operibus, ed. W. Janssen, pp. 16, 21, 108, 109. <<

[374] Ed. W. Janssen, p. 59. <<

[375] Liber ad Gebehardum, 30 y 47. <<

[376] *Ibid.*, 47. <<

[377] Polycrat., 4, 3. <<

[378] *Ibid.*, 8, 10. <<

[379] PL., 176, 800 C. <<

[380] Ver nuestro capítulo XVI, 1, y capítulo XIV, 10. <<

[381] PL, 176, 825 A. <<

[382] *Ibid.*, 409. <<

[383] *Ibid.* <<

[384] De Saeramentis, 3, 7; PL., 176, 219. <<

[385] Ibid, 3, 10; P L., 176, 219; y Senl, I, 3; PL., 176, 45. <<

[386] 1, 3, P. G., 94, 796 A. <<

[387] P L., 176, 826. <<

[388] Cf. De fide orthod., 1, 3; P G., 94, 795 B. <<

[389] De saeramentis, 1, 6, 37; PL, 176, 286. <<

[390] De Trinit., 1, 5; P L., 196, 893 BC. <<

[391] PL., 196, 892 C. <<

[392] *Ibid*., 72 A. <<

[393] Ibid, 894. <<

[394] *Ibid.*, 892. <<

[395] *Ibid.*, 893. <<

[396] PL., 196, 893. <<

[397] De Trinit1, 11; P. L., 196, 895-6. <<

[398] Q *De Trinit*, 1, 12; PL., 196, 896. <<

[399] *De gratia contemplationis*, 1, 3, 7; P L., 196, 66 CD, 72 C. <<

[400] *Ibid.*, 1, 3, 9; PL., 196, 110 D. <<

[401] Las fuentes de que disponemos para el conocimiento de la doctrina de los albigenses no son ricas, y la historia del movimiento está algo oscura. <<

[402] S. T, Ia, 3, 8, in corpore. <<

[403] S. T., P, 4, 20, 2, quaest inádens. <<

[404] P, 3,8, in corpore. <<

[405] II Sení, 17,1,1. <<

[406] S. Alb. M., S. T., lia, t. 12, q. 72, membr. 4, a. 2, n. 4. <<

[407] Ibid, la, t. 4, q. 20, membr. 2; InMetaph., t. 4, c. 7. <<

[408] S. T, la, 3, 8, ob. 3. <<

[409] Es verdad, sin embargo, que algunos filósofos islámicos, como Avicena, facilitaron, mediante sus escritos, una interpretación cristiana de Aristóteles. <<

[410] El nombre «Avicena», por el que fue conocido Ibn Sina en el mundo medieval, procede de la versión hebrea, Aven Sina. <<

[411] Sifa, 1. 281 y 363. <<

[412] Debe observarse que fue la doctrina averroísta de la unicidad del intelecto pasivo o posible lo que necesariamente implicaba la negación de la inmortalidad personal. La doctrina de la unicidad del intelecto activo no implica necesariamente tal negación, sea que el intelecto activo se identifique con una inteligencia subordinada o que se identifique con Dios en su función iluminadora. En cuanto a Aristóteles, es posible que él mismo no creyera en la inmortalidad personal, pero la negación de la inmortalidad personal no se sigue necesariamente de su doctrina del intelecto activo, mientras que sí se sigue de la doctrina de Avenes. En ese punto las posiciones de Avicena y de Averroes deben ser claramente distinguidas. <<

[413] Sobre la influencia de Avicena. cf. Roland-Gosselin, comentario al De ente et essentia, pp. 59 y 150. <<

[414] Cf. De Pot., 5, 3; Contra Gent., 2, 30. <<

[415] Más propiamente, Incoherenüaphilosophorum. <<

[416] *De Anima*, 3, 2. <<

[417] Para algunas nuevas observaciones sobre ese tema, ver nuestro capítulo XLI, 3. <<

[418] Intorno altomismo di Dante e alia quistione di Sigieri (Giornale Dantesco, XXII, 5). <<

[419] El Islam y la Divina Comedia. (El autor cita la traducción inglesa abreviada, Islam and the Divine Comedy, Londres, 1926. —N. del T) <<

[420] La Translatio Boethii, de santo Tomás. <<

[421] El *Timeo* de Platón era conocido en Occidente gracias a Cicerón y a Calcidio, pero hasta el siglo XII no se tradujeron el Mellón y el Fedón (por Enrique Aristipo). <<

[422] Hasta qué punto utilizó realmente santo Tomás la traducción de Guillermo, ha sido muy discutido. <<

[423] Cf. De Universo, 1, 3, 26; 2, 2, 8; De Trinitate, 1 y 2. <<

[424] De Univ., 1, 1, 17. <<

[425] *Ibid.*, 1, 1, 17. <<

[426] *Ibid.*, 1, 1, 24y sig. <<

[427] *Ibid.*, 1, 3, 2-3. <<

[428] *Ibid.*, 1, 2, 8. <<

[429] *De Trinit.*, 7. <<

[430] *Ibid.*, 6. <<

[431] Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter, Beitráge, 6, 3, p. 92 <<

[432] De Universo, 2, 2, 8. <<

[433] *De Anima*, 1, 1. <<

[434] Ibid, 1, 3. <<

[435] Ibid, 1, 2. <<

[436] *De Anima*, 4, 1-3. <<

[437] *Ibid.*, 5, 1 y sig. <<

[438] Ibid, 6, 1. <<

[439] Ibid, 6, 7. <<

[440] Ibid, 6, 8. <<

[441] *Ibid.* <<

[442] Ibid, 7, 3. <<

[443] *De Anima*, 5, 6. <<

[444] 1, 6. <<

[445] La philosophie au moyen âge, 3.ª ed., pp. 423-424. <<

[446] *Compendium studii*, edición Brewer, p. 469. <<

[447] *Ibid.*, p. 472. <<

[448] *Opus maius*, edición Bridges, 1, 108. <<

[449] Edición Baur, p. 51. <<

[450] P. 55. <<

[451] P. 56. <<

[452] *De colore*, p. 78. <<

[453] *Física*, 201, a 6; *Metaph*, 1065 b 11. <<

[454] *De motu corporali et luce*, p. 92. <<

[455]*De única forma omnium*, p. 109. <<

[456] *De ordine emanandi causatorum a Deo*, p. 149. <<

[457] P. 144. <<

[458] De veritae, pp. 134-135. <<

[459] *Ibid.*, p. 135. <<

[460] *Ibid.*, p. 137. <<

[461] *De veritae*, p. 138. <<

[462] Las referencias siguientes corresponden a la Summa Theologica según la edición de Quaraechi, y se citan el volumen y la sección. <<

[463] 1, n° 10. <<

[464] 1, n° 15. <<

[465] 1, n° 21. <<

[466] I, n° 15. <<

[467] 1, n° 21. <<

[468] 1, n° 25. <<

[469] I, n° 26. <<

[470] *S. T.*, p. 1, tr. 4, q. 19. <<

[471] *Ad Romanos*, 1. <<

[472] *De fide orthod.*, 1, cc. 1 y 3; P G., 94; 790 y 794. <<

[473] 1, n° 72. <<

[474] 1, n° 73. <<

[475] Cf. I, núms. 123 y sig. <<

[476] I, n° 276. <<

[477] II, n° 67. <<

[478] II, núms. 59-61. <<

[479] II, n° 321. <<

[480] Cf. De sp. et an., c. 42 (puesto entre las obras de Agustín, P L. 40, 811) y san Agustín, De Gen. ad litt., 7, ce. 1-3. <<

[481] San Agustín, De quant. an., c. 13, n.° 22. <<

[482] Casiodoro, De Anima, c. 2. <<

[483] II, núms. 329y 322. <<

[484] II, n° 322. <<

[485] II, n° 327. <<

[486] II, n° 347. <<

[487] II, n° 345. <<

[488] II, n° 351. <<

[489] II, n° 349. <<

[490] II, n° 372. <<

[491] II, n° 368. <<

[492] II, n° 372. <<

[493] Cf. núms. 3936. <<

[494] II, n° 402. <<

[495] Cf. I, n° 2. <<

[496] Alejandro de Hales reaparece como «nuestro padre y maestro» en II Sent., 23; 2, 3; II, p. 547. <<

[497] Agustín, *De utilitae credendi*, 11.25; Buenaventura, *Breviloq*., 1, 1, 4. <<

[498] I, 1 <<

[499] 4. <<

[500] 4; 2. <<

[501] In Hexaém.;7, 3 y sig. <<

[502] De donis, 3, 12. <<

[503] *In Hexaem.*, 6, 2. <<

[504] *Ibid.*, 4. <<

[505] *Ibid.*, 2-3. <<

[506] *Ibid.*, 4. <<

[507] *Aristote en Occident*, p. 147. <<

[508] Itin., 3; 3. <<

[509] 1, 3; 2: Utrum Dens sit cognoscibilis per creaturas. <<

[510] I Sent., 3, 4. <<

[511] 5, 29. <<

[512] 1, 1, 10-20. <<

[513] Por ejemplo, en el itinerarium mentís in Deum, c. 1. <<

[514] *De Mysterio Trinitatis*, 1, 1, conclusio. <<

[515] De Myst. Trinit., 1, 1, 7. <<

[516] *Ibid.*, 10. <<

[517] Cuando hablamos aquí de una orientación «natural» de la voluntad no pretendemos utilizar el término en un sentido estrictamente teológico, sino más bien en el sentido de que la voluntad del hombre en concreto se dirige a conseguir a Dios, prescindiendo enteramente de la cuestión de si hay o no un desiderium naturale videndi Dem. <<

[518] I, 8, 1, 2. <<

[519] I, 1, 21-4. <<

[520] *Ibid.*, conclusio. <<

[521] *Ibid.*, 1, 1, 6. <<

[522] Cf. el Comentario de E. Gilson al Discurso del Método, a propósito de la idea de lo perfecto. <<

[523] I Sent., 8, 1,2, conclusio. <<

[524] *Ibid.*, 5 y 7. DeMyst. Trinit., 1, 1, 26. <<

[525] *De Myst. Trinit.*, 1, 1, 25. <<

[526] 4, 1. <<

[527] 3, 2 y sig. <<

[528] 1, 13 <<

[529] *In Hexaëm.*, 1,13. <<

[530] *Ibid.*, 6, 2. <<

[531] *Ibid.* <<

[532] *Serm*, 18. <<

[533] *Serm*., 4, 19. <<

[534] *Breviloq.*, 1,3. <<

[535] *Ibid.* <<

[536] *In Hexaem*, 3, 4 <<

[537] *Ibid.* <<

[538] *Ibid.*, 1, 13. <<

[539] I Sent, 35, art. unicus, 4. <<

[540] *Ibid.*, 5. <<

[541] Ibid., 2. <<

[542] Ibid., 6. <<

[543] Ibid., 3. <<

[544] Cf. I Sent., 39, 1, 2 y 3; De scientia Christi, 1. <<

[545] Cf. I Sent., 39, 3, conclusio. <<

[546] *Ibid.*, 2, conclusio. <<

[547] In Hexaëm., 6, 4. <<

[548] II Sent, 1, 1, 1, 2, 1. <<

[549] *Contra Gent.*, 2, 38. <<

[550] II Sent., 1, 1, 1, 2, 3. <<

[551] Contra Gent., 2, 38; S. T, P, 36, 2 ad 6. <<

[552] II Sent., 1, 1, 1, 2, 5. <<

[553] Contra Gent., 2, 38. <<

[554] II Sent., 1, 1, 1, 2, 6. <<

[555] Ibid., conclusio. <<

[556] *In Hexaëm*, 6, 2. <<

[557] Ibid., 3. <<

[558] Cf. I Sent, 39, 1, 1, conclusio. <<

[559] *In Hexaëm*, 6, 3. <<

[560] 1, 35, art. un, 1, conclusio. <<

[561] Cf. I Sent., 3, 1, art. un., 2, 3 y 1 *Ibid.*, 48, 1, 1, conclusio. <<

[562] II Sent., 16, 1, 1, conclusio. <<

[563] *In Hexaëm.*, 12, 15. <<

[564] I Sent., 44, I, 1, conclusio. <<

[565] *Ibid.*, ad 4. <<

[566] II *Sent*.; 3, 1, 1, 2, conclusio ad 3. <<

[567] II *Sent*., 3, 1, 2, 3, conclusio. <<

[568] II Sent., 3, 1, 2, 2, conclusio. <<

[569] Ibid, 3, 1, 2, 4. <<

[570] *Ibid.*, 13. <<

[571] 4, 10. <<

[572] II *Sent*., 7, 2, 2, 1, resp. <<

[573] II Sent., 18, 1, 3, resp. <<

[574] *Ibid.*, 2, 15, 1, 1, resp. <<

[575] *Ibid*., 7, 2, 2, 2, resp. <<

[576] II Sent., 18, 2, 3, resp. <<

[577] Cf. II Sent., 30, 3, 1 y 31, 1, 1. <<

[578] Ibid, 18, 2, 1, contra 1. <<

[579] *Breviloq.*, 2, 9. <<

[580] I Sent., 8, 2, art. un., 3, resp. <<

[581] II Sent., 17, 1, 2, resp. <<

[582] *Ibid.*, ad 5. <<

[583] II Sent., 18, 2, 1, ad 1. <<

[584] Cf. *Ibid.*, 17,1, 2, ad 6. <<

[585] *Ibid.*, 18, 2, 1, ad 6. <<

[586] *Ibid.* <<

[587] II Sent., 19, 1, 1, resp. <<

[588] *Ibid.* <<

[589] *Ibid.*, sed contra, 3, 4. <<

[590] *Ibid.*, 7y sig.; cf. *De Anima*, libro 3. <<

[591] II Sent., 11. <<

[592] II Sent., 18, 2, 1, resp. <<

[593] *Ibid*.,3, 2, 2,1, resp. y ad 4. <<

[594] II Sent., 8, 1, 3, 2, ad 7. <<

[595] *Ibid*., 25, 2, art. un., 6, resp. <<

[596] *Ibid.*, 7, 2, 1, 2, resp., donde Buenaventura distingue la memoria como hábito, *retentio speeiei, del acto de recordaro recordatio*. <<

[597] Ibid, 24 1,2, 4. <<

[598] *Ibid.*, resp. <<

[599] II Sent., 39, 1, 2, resp. <<

[600] *Ibid.* <<

[601] *De Myst. Trinit.*, 1, 1, resp. <<

[602] *De Myst. Trinit.*, 1, 2, ad 14. <<

[603] *De Scientia Christi*, 4, 23. <<

[604] I *Sent*, 17, 1, art un., 4, resp. <<

[605] II *Sent*, 39,1, 2, resp. <<

[606] II *Sent*., 39, 1, 2, resp. <<

[607] I *Sent*, resp., ad 1, 2, 3; cf. *Breviloq*., 6, 8. <<

[608] De Scientia Christi, 4, resp. <<

[609] *Ibid.* <<

[610] *Ibid.* <<

[611] *In Hexaën.*, 12, 5. <<

[612] *Itin. Mentis inDeum*, 2, 9. <<

[613] 2, 4-6. <<

[614] In Hexaëm., 12, 5. <<

[615] Ibid, 12, 11. <<

[616] Itin. Ment. in Deum, 1, 6. <<

[617] II *Sent*., 24, 1, 2, 2, resp. <<

[618] *In Hexaém.*, 1. <<

[619] *Liber* 6, de *Veget. et Plantis*, Tract. 1, c. 1. <<

[620] Cf. *De natura locorum*, Tract. 1, caps. 6, 7, 8, 12. <<

[621] *Liber* 3 *Meteorum*, Tract. 4, c. 11. <<

[622] *I Summa Theol*., 1, 4, ad 2 et 3. <<

[623] *Comm. in Epis*t 9 B. *Dion. Areop*., 7, 2. <<

[624] *Lib. 1 de causis etproc univerátaús*, 1, 7. <<

[625] *Ibid.*, 1, 8. <<

[626] *Ibid.*, 3, 6. <<

[627] Comm. in Epist., 9 B. D. Areop., 1. <<

[628] Lib. I de causis el proc. universitatis, 4, 1. <<

[629] In Phys., 8, 1, 13. <<

[630] *Liber de natura et origine animae*, 2, 6; cf. también *De Anima*, 3 <<

[631] C. 3. <<

[632] C. 7. <<

[633] *Summa de bono*, 4, 3, 9. <<

[634] El Suplemento al Comentario a las Meteorologica parece haber sido completado por un autor anónimo en la línea de Pedro de Auvergne. <<

[635] Sin embargo, la investigación reciente tiende a poner de manifiesto que en el pensamiento de santo Tomás hubo un desarrollo mayor de lo que a veces se ha supuesto. <<

[636] *Le Thomisme*, 5.ª ed., París, 1944. <<

[637] *Contra Gent.*, 3, 25. <<

[638] *Ibid.*, 1, 5. <<

[639] *S. T.* X 1, 1, ad 2. <<

[640] *Contra Gent.*; 1, 4. <<

[641] Cf. *S. T*., I a, 1, 1, *Contra Gent*., 1, 4. <<

[642] In VII *Metaph.*, *lectio* 2. <<

[643] *S. T.*, Ia, 66, 1, *in corpore*. <<

[644] In II *Sent*., 18, 1, 2. <<

[645] Santo Tomás emplea ciertamente el nombre, aniones seminales, pero lo que entiende por el mismo es primariamente las fuerzas activas de obptos concretos, por ejemplo, el poder activo que controla la generación de los seres vivos y la limita a la misma especie, y no la doctrina de que haya formas incoadas en la materia prima. Esa última teoría, o la rechaza, o dice que no concuerda con la enseñanza de san Agustín (cf. loe cit., S. T, Ia 115, 2; De Veril, 5, 9, cid 8 y ad 9). <<

[646] Cf. *In I Sent*., 8. 5, 2; *II Sent*., 3, 1, 1. <<

[647] 4, 81. <<

[648] *Quodlibet*, 11, 5, 5, *in corpore*. <<

[649] Cf. *De spirit. creat.*, 1, 5. <<

[650] *S. T*, Iª, 50, 2; *De spirit. creat.*, 1,1. <<

[651] *De spirit. creat.*, 1, 1; *S. T.*, Iª, 50, 2, *ad 3; Contra Gent.*, 2, 30; *Quodlibet*, 9, 4, 1. <<

[652] *Contra Gent.*, 2, 54. <<

[653] *Ibid.* <<

[654] C. 4. <<

[655] *De Potentia*,?, 2, ad 9. <<

[656] Iª, 2, 1. <<

[657] 1, 10-11. <<

[658] *De fide orthodoxa*, 1, 3. <<

[659] Puede parecer que la actitud de santo Tomás en relación con el conocimiento «innato» de Dios no difiere de la de san Buenaventura en nada sustancial. En cierto sentido, así es, puesto que ni el uno ni el otro admitió una idea innata explícita de Dios; pero san Buenaventura pensaba que hay una especie de conocimiento inicial implícito de Dios o al menos que la idea de Dios puede hacerse explícita mediante la sola reflexión interna, mientras que todas las pruebas presentadas por santo Tomás parten del mundo exterior. Aunque se acentúe el aspecto «aristotélico» de la epistemología de san Buenaventura, subsiste la diferencia de énfasis y de procedimientos en la teología natural de ambos filósofos. <<

[660] Ver Cáp. 38. <<

[661] Ver Cáp. 35. <<

[662] *Metaf.*, libro 12: *Física*, libro 8. <<

[663] *S. T.*, Iª, 2. 3. in corpore. <<

[664] *S. T.*, Iª; 2, 3, *in corpore*. <<

[665] 1, 13. <<

[666] Cáp. 2. <<

[667] 2, 1; 4, 4. <<

[668] Cáp. 13. <<

[669] Cáp. 1. <<

[670] 1, 14. <<

[671] *Contra Gent.*, 1, 14. <<

[672] *S. T*, I[a]. 12,12, *in corpore*. <<

[673] *S. T.* Iª 12, 12, *in corpore*. <<

[674] *S. T.*, Iª, 13. 2, *in corpore*. <<

[675] *Contra Gent.*; 1, 30. <<

[676] *S. T*, I^{a}, 13, 2. <<

[677] *Contra Gent.*, 1, 34: *S. T*, I[a], 13, 5. <<

[678] 2, 11, *in corpore*. <<

[679] In IV *Sent*., 49, 2, 1. *ad* 6. <<

[680] Cf. *S. T*, Iª, 13, 5, *in corpore*. <<

[681] Cf. S. T., Iª, 14, 13. <<

[682] Ver Cáp. XXXVIII, sec. 4. <<

[683] *S. T*, Iª, 15, 1. <<

[684] Cf. *S. T*, Iª, 15, 1-3: *Contra Gent*., 1, 53-4. <<

[685] *Contra Gent.*, 1, 31. <<

[686] Cf. *S. T*, Iª, 13, 12*, in corpore*, y *ad* 3. <<

[687] *S. T.*, Iª, 13, 11; *Contra Gent.*, 1, 22. <<

[688] *Éxodo*, 3, 14. <<

[689] Sobre el sentido de creatio ex nihilo. cf. De Potentia, 3, 1. ad 7; S. T. Ia, 45, 1, ad 3. <<

[690] Contra Gent., 2, 1 1-13; S. T., Ia, 45. 3; De Potentia, 3, 3. <<

[691] Cf. *De Potentia*, 3, 4. <<

[692] *S. T*, I, 44, 4. <<

[693] Cf. *S. T.*, Iª. 65, 2. <<

[694] Ver nuestro Capítulo XXVII, 3. <<

[695] *De Potentia*, 3, 17. <<

[696] Sobre este tema, ver *Contra Gent*., 2, 31-7; *S. T*., Ia, 46, 1; *De Potencia*, 3, 17; *De aternitate mundi contra murmurantes*. <<

[697] 2, 10. <<

[698] Iª. 7, 4; 1, 46, ad 8. <<

[699] Cf. *S. T.*, Iª, 25. 3-4; *De Potentia*, 1, 7. <<

[700] Cf. *Contra Gent*., 1, 84. <<

[701] Cf. *S. T*. Iª, 19. 3; 1, 25. 5; *Contra Gent*., 2, 26-7; *De Potentia*, 1. 5. <<

[702] *S. T.*, Ia, 25, 6. <<

[703] Cf. S. T., Iª, 48, 1-5. <<

[704] Sobre el tema del mal y su relación a Dios, ver, por ejemplo, *S. T*, Iª, 19, 9; la, 48-9; *Contra Gent*., 3, 4- 5; *De Malo*, cuestiones 1-3; *De Potencia*, 1, 6. <<

[705] Cáp. 33. <<

[706] Cf. In I *Sent*., 8, 5. 2; In II *Sent*., 3, 1. 1. <<

[707] *S. T.*, Iª, 76, 1. <<

[708] *Ibid.*, Iª, 76, 4. <<

[709] Cf. *Ibid.*, Iª, 76, 5; la, 89, 1. <<

[710] *Ibid.*, la, 77, 1-3; *De Anima*, 1, lectio 2. <<

[711] *S. T.*, Iª, 78, 4. <<

[712] S. T., Iª, 83, 1. <<

[713] *Ibid.*, Ha, 13, 6. <<

[714] *De Veritate*, 24, 4 y 6. <<

[715] *Ibid.*, 24, 6. <<

[716] *De Veritate*, 22, 11; cf. *S. T.*, Iª, 82, 3. <<

[717] *S. T.*, Iª, 75, 6; *Contra Gent.*, 2, 79. <<

[718] *Ibid.*, 75, 2. <<

[719] *Contra Gent.*, 2, 49. <<

[720] *S. T.*, Iª, 75, 6. <<

[721] *Contra Gent.*, 2, 79. <<

[722] Opus oxon., 4, 43, 2, núms. 29 y sig. <<

[723] *S. T.*, la, 89, 1 y sig. <<

[724] *Ibid.*, 76, 2. <<

[725] 2, 76. <<

[726] Iª, 79, 4-5. <<

[727] 3, 5; 430 a., 17 y sig. <<

[728] Sobre Aristóteles, ver Summa contra Gentiles. 2, 78, y el Comentario al De Anima, 3, lectio 10. <<

[729] 2, 73-5. <<

[730] *S.T.*, la, 5, 2. <<

[731] *S.T.*, la, 86, 1. <<

[732] *Ibid.*, 85, 1. <<

[733] *Ibid.*, 86, 1, ad 3. <<

[734] *S.T.*, Iª, 87, 1. <<

[735] *Ibid.*, 84, 7. <<

[736] *Ibid.* <<

[737] *Ibid.*, 88, 1. <<

[738] *Ibid.*, 84, 7, ad 3. <<

[739] *S.T.*, Iª, 79, 7. <<

[740] *Ibid.*, 5, 2. <<

[741] *Ibid.*, 84, 7 ad 3. <<

[742] *S.T.*, Ia, 84, 6, in corpore, y ad 3. <<

[743] Cf. *Ibid.*. 84, 7, in corpore, y ad 3. <<

[744] Puede verse un tratamiento más completo de la ética aristotélica en el primer volumen de esta Historia. <<

[745] Acerca de lo precedente, ver en particular S. T., la, IIa, cuestiones 1-3. <<

[746] Ver *S. T.*, Ia, Ha, 4. <<

[747] Me refiero a las enseñanzas de santo Tomás en las Sumas. No pretendo que eso implique que santo Tomás rechazase la posibilidad de una ética puramente filosófica. <<

[748] *S.T.*, Iª, 3, 8. <<

[749] *Ibid.*, 4, 4. <<

[750] *Ibid.*, 3, 8. <<

[751] *S.T.*, Iª, IIª, 5, 4. <<

[752] *Ibid.* <<

[753] 3, 25. <<

[754] 3, 18. <<

[755] 3, 39. <<

[756] 3, 40. <<

[757] 3, 51. <<

[758] 3, 52. <<

[759] 3, 52-4. <<

[760] *S.T.*, Iª, IIª, 3, 51. <<

[761] 3, 47-8. <<

[762] 3, 52. <<

[763] 21, 2. <<

[764] Cf. *De Verit.*, loe. cit., y también *De Malo*, 5, 1, 15. <<

[765] Acerca de la cuestión del «deseo natural» de visión de Dios, puede verse el resumen y discusión de las opiniones por A. Motte en el Bulletin Thomiste. 1931 (núms. 651-676) y 1934 (núms. 573-590). <<

[766] *S.T.*, Iª, IIª, 18, 9. <<

[767] *Ibid.*, 55 y sig. <<

[768] *Ibid.*, 58, 4-5. <<

[769] *S.T.*, Iª, IIª, 64, 1. <<

[770] *Ibid.*, 90, 1. <<

[771] *Ibid.*, 94, 2. <<

[772] Cf. *S.T.*, Iªa, IIª, 152, 2. <<

[773] *Ibid.*, 94, 5. <<

[774] Ibid, 95, 6; 99, 2, ad 2. <<

[775] *S.T*, Iª, IIª, 9, 1; 93, 1 y sig. <<

[776] *Ibid.*, 91, 4. <<

[777] *Sobre la virtud de la religión*, cf. *S.T.*, Ha, Ha, 81, 1-8. <<

[778] *S.T.*, Iª, IIª, 80, articulus unicus. <<

[779] Ésa fue, al menos, la opinión asumida por Aristóteles, y que no es fácil que él repudiase expresamente, aunque es cierto que el ideal individualista de la contemplación teorética tendía a abrirse paso por entre el ideal de la autosuficiencia de la ciudad-estado. <<

[780] 1, 1. <<

[781] *S.T.*, Iª, 96, 4. <<

[782] Cf. *S.T.*, Iª, IIª, 90, 2. <<

[783] Cf. *De regimine principum*, I, 15. <<

[784] El Dante se preocupó más por sostener la autoridad del emperador contra la del papa, y no estuvo muy al corriente de los tiempos en sus sueños imperiales; pero procuró no apartarse de la teoría de las dos esferas. <<

[785] 1, 14. <<

[786] *Ad Romanos*, 6, 23. <<

[787] *De regimine principum*, 1, 15. <<

[788] Santo Tomás se dirige, desde luego, a un príncipe cristiano. <<

[789] *S.T.*, Iª, IIª, 90, 2. <<

[790] *Ibid.*, IIª, IIª, 65, 1. <<

[791] Ethieorum, lectio 4. <<

[792] *S.T.* IIª, IIª, 47, 10, *in corpore* y *ad* 2. <<

[793] S.T, Iª, IIª, 91, 5. <<

[794] *Ibid.*, 3. <<

[795] *Ibid.*, 95, 1. <<

[796] *Ibid.*, 2. <<

[797] Cf. *Ibid.*, 96, 4. <<

[798] Cf. *S.T.*, Iª, IIª, 90. 3. <<

[799] Aunque aparentemente se refiere al gobierno electivo. <<

[800] *S.T.*, I^{a}, II^{a}, 97, 3, ad 3. <<

[801] *De regimine principum*, 1,6. <<

[802] *S. T.* Iª, IIª, 105, 1. <<

[803] *De regimine principum*, 1,2. <<

[804] *S.T.*, Iª, IIª, 90. 4. <<

[805] *S.T.*, IIª, IIª, 58. 6. <<

[806] *Ibid*., I[a], 5, 4, ad 1. <<

[807] *Ibid.* <<

[808] *Ibid.*, 39, 8. <<

[809] La respuesta solamente puede ser que esa resurrección es *conveniens*, pero no algo estrictamente debido, ya que no puede ser conseguida por medios naturales. Parece, pues, que nos enfrentamos con el dilema de que o el alma (aparte de la intervención de Dios) quedaría después de la muerte en una condición «no natural», o habría que revisar la doctrina de la unión del alma con el cuerpo. <<

[810] In XII Metaph., lect. 11. <<

[811] Ver el primer volumen de esta Historia. <<

[812] *S.T.*, IIIª, 50, 5. <<

[813] Cf. P. Mandonnet, Siger de Brabant, 2a ed.; 1911; B. Nardi, Sigieri di Brabante nella Divina Commedia, 1912; F. Van Steenberghen, Les ouvres etla doctrine de Siger de Brabant, 1938; E. Gilson, Dante et la philosophie, 1939. <<

[814] Me refiero, desde luego, a la ciencia experimental. <<

[815] Roger Bacon: *The Philosophy of Science in the Middle Ages*, p. 7. <<

[816] J. H. Bridges, *Introduction al Opus Maius*, pp. xci-xcii. <<

[817] *Opus Tertium*, c. 25. <<

[818] *Opus Minus*, edición J. S. Brewer, p. 326. <<

[819] *Ibid.*, pp. 322y sig. <<

[820] *Compendium philosophiae*, p. 469. <<

[821] El nombre de Peregrinos, dado a Pierre, parece deberse al hecho de que asistió a una cruzada. <<

[822] *Opus Tertium*, c. 13. <<

[823] Está claro que esa doctrina no es averroísta. Bacon condenaba el monopsiquismo averroísta como error y herejía. <<

[824] Quoestio disputata de cognitione, p. 291 y p. 280. <<

[825] *Ibid.*, p. 254. <<

[826] P. 307. <<

[827] *De cognitione*, p. 311. <<

[828] *Ibid.*, p. 328. <<

[829] *De cognitione*, p. 329. <<

[830] *Ibid.* <<

[831] Las doctrinas de la intuición del alma por sí misma y del conocimiento intelectual de la cosa singular aparecen también en las enseñanzas del franciscano Vital du Four (muerto en 1327). <<

[832] En apoyo de las tesis de Obvio se dio la razón de que si la forma intelectiva informase directamente al cuerpo comunicaría a éste su propia inmortalidad o bien la perdería, por su parte, como resultado de dicha información. <<

[833] *De Anima*, p. 259. <<

[834] *Ibid.*, p. 263. <<

[835] *Ibid.*, p. 262. <<

[836] *Ibid.*, p. 273. <<

[837] *Ibid.*, p. 256. <<

[838] In II Sent., 12, 1, 10. <<

[839] *Ibid.*, 12, 1, 1. <<

[840] In II Sent., 3, 1, 1; Quodlibet, 1, 8. <<

[841] París, 1925. <<

[842] Compendium artis demonstrativae, pról. <<

[843] Beitrage, 7, 4-5, p. 19. <<

[844] Ueberweg-Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, p. 460. <<

[845] Ver el artículo «Lulio», por el P. E. Longpré, en el Dictionnaire de théologie catholique, vol. 9. <<

[846] *De gradibus formarum*, f. 211 v. <<

[847] I, 12, 16. <<

[848] Prop. 47, f. 36 v. <<

[849] 1, 11. <<

[850] Sobre la cuestión de la fecha y la autenticidad de los *Errores philosophorum*, ver la edición de J. Kock, citada en la Bibliografía. <<

[851] Puede parecer que, según la teoría de Gil, el alma (es decir, la forma) en estado de separación del cuerpo no sería individual: pero debe recordarse que, para él. lo mismo que para santo Tomás, el alma era individuada por su unión con la materia, y conservaba su individualidad. <<

[852] No quiero decir que san Agustín rechazase la preeminencia de la Seda Romana: pero sería absurdo decir que el santo de Hipona mantenía la doctrina de la jurisdicciSn papal en los asuntos temporales. <<

[853] 1, 5. <<

[854] Cf. I, 8-9. <<

[855] 2, 4. <<

[856] *Summa*, 3. 3, 4; 3, 4, 4, 12. <<

[857] *Ibid.*, 1,2, 11 y 13. <<

[858] *Ibid.*, 1, 2, 26. <<

[859] Avicena, Metafísica. 1, 2, 1; Enrique de G., Summa. 1, 12, 9; 3, 1, 7. <<

[860] Cf. Summa, 1, 11, 6; 1, 5, 5. <<

[861] Cf. *Ibid.*, 1, 11, 18. <<

[862] Véase la sección 10, para apreciar la matización que hace que ese enunciado no sea estrictamente verdadero. <<

[863] Quodlibet, 4, 4, 143. <<

[864] Quodlibet, 7, 1, 389. <<

[865] *Ibid.*, 3, 2, 80. <<

[866] Scoto atacó esta teoría de Enrique de Gante. <<

[867] Cf. Quodlibet, 2, 1, 46. <<

[868] *Ibid*., 8, 57 y sig. <<

[869] Para la doctrina de Enrique de la doble negación, cf. Quodlibet, 5, 8, 245 y sig. <<

[870] Cf. Quodlibet, 3, 9. 100; Summa, 21, 4, 10. <<

[871] Cf. Summa, 21, 4, 7 y sig.; 27. I, 25; 28, 4, 7. <<

[872] Quodlibet, 10, 7, 153. <<

[873] Summa, 21, 4, 10. <<

[874] Cf. Summa, 24, 6, 7; 22, 4; 22, 5. <<

[875] *Ibid.*, 22, 3; 25, 2-3. <<

[876] *Ibid.*, 24, 8, 6; 7, 7. <<

[877] *Ibid.*, 21, 2, 14. <<

[878] Cf. Summa, 21, 2, 6 y 8. <<

[879] *Ibid.*, 21, 2, 17; 21, 2, ad 3. <<

[880] Se ha dicho que Scoto enseñó también en Cambridge, antes o después de su enseñanza en Oxford. <<

[881] P. Glorieux, *La littérature quodlibétique*, tomo II (*Bibliotéque Thomiste*. 21), París, 1935. <<

[882] Ox. prólogo, 4, n.° 32. <<

[883] *Ibid.*, I, 3, I: Rep., 1, 3, 1; Rep.. pról., 3, núms. 1 y 4. <<

[884] Rep., pról., 3, 1. <<

[885] Minges, que acepta los Theoremata, trata de mostrar que en esa obra Scoto entiende «demostradon« en el más estricto sentido aristotélico, como demonstratio ex causis. Si eso pudiera probarse, no habría, desde luego, contradicción alguna entre los Theoremata y las obras indudablemente auténticas de Scoto. No obstante, Longpré argumenta contra esa interpretación del sentido escotista. Cf. Minges, vol. 2, pp. 29-30; Longpré, p. 109 (ver nuestra Bibliografía). <<

[886] Ox., pról. q. 1. <<

[887] *Ibid.*, 1, 3, 3 n° 24. <<

[888] Ox., 3, 2. 16: cf. Quodlibet, 14: Utrum anima suae naturali perfectioni relicta possit cognoscere Trinitatem personarum in Divinis. <<

[889] *S.T.*, Iª, 12, 4. <<

[890] Cf. *Ibid.*, Iª, 81, 1. <<

[891] Ox.. 1, 3, 3, núms. 1 y sig. <<

[892] Ox., 1, 3, 3, núms. 1 y sig. <<

[893] *Ibid.*, 1, 3, 3, n° 3. <<

[894] *De Anima*, 13. <<

[895] Cf. Ox., 1, 3, 3, n° 24; 2, 3, 8, n.° 13. <<

[896] Por ejemplo, en *S.T.* Iª, 5, 2. <<

[897] *S.T.*, Iª, 89, 1. <<

[898] *Ibid.*, Iª, 87, 1. <<

[899] Ox., 2, 3, 8, n.° 13. <<

[900] *S.T.*, Iª, 86, 1. <<

[901] Ox., 4, 45, 3, n.° 17. <<

[902] J. Duns Scoti, Doctrina Philosophica et Theologica, p. 247. <<

[903] Ox., 2, 3, 6, n.° 16. <<

[904] *Ibid.*, 2, 3. 9, n.° 9. <<

[905] 13, 8-10. <<

[906] 22. <<

[907] *De Anima*, 22, 3 <<

[908] Ox. pról. 3, n.° 28. <<

[909] *Ibid.*, 2 lat.; n.° 4. <<

[910] *Ibid.*, 3, n.° 28. <<

[911] *Ibid.*, 3, n.° 29. <<

[912] *Ibid.*, 4. <<

[913] *S.T.*, Iª, 1, 4. <<

[914] *Ibid.*, 1, 2. <<

[915] *Ibid.* <<

[916] *Ibid.*, 1, 4. <<

[917] 2, 1, n.° 13. <<

[918] 2, 23, n.° 13. <<

[919] Ox, 1, 3, 4, núms. 2-4. <<

[920] *Ibid*., 1, 3, 4, n.° 5. <<

[921] Ox., 4, 45, 2. <<

[922] 4, 50, 1, 1; y cf. *S.T.*, la, 89, 1-4. <<

[923] Ox., 1, 2, 7, n.° 42; 2, 9, 2, n.° 29. <<

[924] Ox., 3, 14. 3, n.° 6. <<

[925] *Ibid.*, 2, 3, 9, n.° 6. <<

[926] Quodlibet. 7, n.° 8. <<

[927] Ox, 2, 9, 2, n.° 29. <<

[928] *Ibid.*, 4, 14, 3, n.° 6. <<

[929] Ox., 1, 3; 4, n.° 9. <<

[930] *Quodlibet*, 7, n.° 14; 1, 39, n.° 13. <<

[931] Ox., 1, 3, 2, n.° 24. <<

[932] Quodlibet, 3, n.° 2. <<

[933] Ox., 2, 1, 4, n.° 26. <<

[934] *Ibid.*, 1, 3, 3. n.° 7; 2, 16, n.° 17. <<

[935] Ox., 1, 8, 3. n.° 19. <<

[936] Ibid., 1, 39, n.° 13. <<

[937] Ox., 1, 8, 3, núms. 4 y sig. Así interpreta Scoto la doctrina de Enrique. <<

[938] 1, 3, 2, n.° 5. <<

[939] Ox, 1, 8, 3, n.° 18. <<

[940] Ibid, 1, 8, 3, n.° 19. <<

[941] Ox, 1, 8, 3, n.° 19. <<

[942] *Ibid.*, 1, 3, 2, n.° 10. <<

[943] *Ibid.* <<

[944] Cf. ibid, 1, 3, 2, n.° 6. <<

[945] *Ibid*, 1, 8, 3, n.° 16. <<

[946] Ox, 1, 8, 3, n.° 11. <<

[947] *Ibid.*, 1, 8, 3, n.° 12. <<

[948] 21, n.° 14. <<

[949] Ox., 1, 8, 3, n.° 12. <<

[950] Rep., 1, 3, 1, n.° 7. <<

[951] Ox., 1, 3, 2; 1, 8, 3, n° 9. <<

[952] *De Anima*, 21, n.° 14. <<

[953] 2, 12, 2, n.° 2. <<

[954] Ox., 2, 12, 2. n.° 8. <<

[955] Ox., 2, 3, 1, n.° 7. <<

[956] Para Scoto, «equívoco» significa de significados distintos o diferentes. El científico, por ejemplo, considera cuerpos reales que difieren, pero se puede formar un concepto común de cuerpo en general. <<

[957] Ox., 2, 16, quaestio única, n.° 17. <<

[958] Debe admitirse que Duns Scoto se limita a negar la distinción real, y no aplica explícitamente la distinción formal objetiva a la relación entre esencia y existencia en los seres creados; pero me parece que la doctrina de los escotistas en ese punto es una razonable interpretación de la mente del maestro. <<

[959] Ox, 4, 13, 1, n.° 38. <<

[960] Ibid., 2, 16, n.° 10. <<

[961] *De ente et essentia*, 5. <<

[962] Ox., 1, 36, n.° 13. <<

[963] *Ibid.*, 1, 30, 2, n.° 15. <<

[964] *Disputationes Metaphysieae*, 6, 1, n.° 2. <<

[965] *Rep*., 2, 12, 5, n.° 12. <<

[966] *Ibid*, 2, 12, 5, n.° 13. <<

[967] *Metaph*, 5,11. <<

[968] *Ibid.*, 5, 11. <<

[969] *De Anima*, 1, 8. <<

[970] *Rep*., 2,12, 5,n.° 13. <<

[971] Die Lehre des J. Duns Skotus von der natura communis, Friburgo, 1927. <<

[972] Lugar citado. <<

[973] Cf. Ox, 2, 12,1. <<

[974] P. 46. <<

[975] 15, n.° 3 y sig. <<

[976] *Ox.*, 2, 12, 1, n.° 10. <<

[977] Cf. *ibid*, 2, 12, 2; Rep., 2, 12, 2. <<

[978] *Ox*, lugar citado, n.° 3. <<

[979] *Rep*., 2, 12, 2, n.° 5. <<

[980] *Ox*, 2, 12, 2, n.° 7. La distinción de la materia prima en materia primo prima, materia secunda prima, y materia tertio prima, se encuentra solamente en el in auténtico *De rerum principio*. <<

[981] *Rep*., 2, 18,1. <<

[982] Ox, 4, 11, 3, núms. 54y sig. <<

[983] Ibid, 2, 16, n.° 17. <<

[984] Ox, 2, 3, 5, n.° 1. <<

[985] Ibid, 2, 3, 6, n.° 15. <<

[986] *Ibid.* <<

[987] 2, 12, 5, núms. 1, 8, 13, 14. <<

[988] 7, 13, núms. 9 y 26. <<

[989] Quaestiones in libros Metaph., 7,13, n.° 7. <<

[990] Rep., pról., 3, n.° 1. <<

[991] *Ibid.*, n.° 6. <<

[992] Ox, 1, 1, 2, n.° 2. <<

[993] Ibid, pról., 4, n.° 32. <<

[994] Ox, pról., 4, n.° 20. <<

[995] Por ejemplo, en 4, núms. 36, 37. <<

[996] Quodlibet, 7, n.° 8. <<

[997] Ox., 1, 3, 2, núms. 1 y 30. <<

[998] Ox., pról., 1, n.° 17. <<

[999] Rep., pról., 3, 2, n.° 4. <<

[1000] Ox, 1, 3, 2, n.° 18. <<

[1001] *Ibid.* <<

[1002] Pról., 2, lateralis, n.° 21. <<

[1003] 3, 7. <<

[1004] 2, 24, quaestio única, n.° 12. <<

[1005] 3. <<

[1006] *De primo principio*, 3, 3. <<

[1007] *De primo principio*, 3, 4. <<

[1008] *Ibid.*, 3, n.° 5. <<

[1009] *Ibid.*, 3, n.° 6. <<

[1010] *Ibid.*, 3, núms. 6-7. <<

[1011] Ibid, n° 9. <<

[1012] 76 ad,núms. 9-10. <<

[1013] Ibid., núms. 11-14 <<

[1014] Ox, 2, 2, núms. 10 y sig. <<

[1015] Ox., 2, 2, n.° 11. <<

[1016] *Ibid*, núms. 14-15. <<

[1017] *Ibid*, n° 17. <<

[1018] *Ibid*, n° 18. <<

[1019] *Ibid.* <<

[1020] De primo principio, 4, núms. 1-4. <<

[1021] Ibid, 4, n ° 14 <<

[1022] Ox, 1,2,3;n.° 17. <<

[1023] *Ibid.*, 4, 3, 1, n.° 32. <<

[1024] *Ibid.*, 4, 13,1, n.° 32. <<

[1025] 2, 2, núms. 25 y sig. <<

[1026] 4, núms. 15 y sig. <<

[1027] Cf. Ox, 1, 2, 2, núms. 25-9. <<

[1028] Ox, 1, 2, 2, n.° 30: cf. Deprimo principio. 15 y sig. <<

[1029] Ox, 1, 2, 2, n.° 31. <<

[1030] 1, 2, 2, núms. 31-2. <<

[1031] 4, n.° 21. <<

[1032] Ox, 1, 2, 3; De primo principio, 4, núms. 38-40. <<

[1033] Ox, 1, 2, 2, n.° 32. <<

[1034] Rep., 1, 2, 3, n.° 8. <<

[1035] 4, n.° 37. <<

[1036] Ox., 42, quaestio única, n.° 2. <<

[1037] Cf. Rep., 1, 42, 2, n.° 4; Quodlibet, 7, núms. 4 y 18. <<

[1038] *S.T.*, I^{a}, 8, 1, ad 3. <<

[1039] Rep., 1, 37, 2, núms. 6 y sig. <<

[1040] Cf. Deprimo principio, 4, núms. 36 y sig.; Ox., pról., 2, n.° 10; 3, 23, n.° 5; 3, 24, n.° 22. <<

[1041] Cf. *Ibid.*, 4, 17, n.° 7; Rep., 4, 17, n.° 7. <<

[1042] Cf. Ox, 4, 43, 2, n.° 27. <<

[1043] Ibid, 1, 3, 4, n.° 17. <<

[1044] Ibid, n.° 18. <<

[1045] Ox, 1, 8, 4, núms. 19 y sig. <<

[1046] Ibid, 1, 36, n.° 4; cf. n.° 6. <<

[1047] Rep., 1, 36, 2, n.° 33. <<

[1048] Ox, 1, 3, 4, n.° 20. <<

[1049] Ibid, 2, 1, 2, n.° 6. <<

[1050] Rep., 1, 36, 3, n.° 27. <<

[1051] Collationes, 31, n.° 5. <<

[1052] Ox, 1, 35, n.° 8. <<

[1053] Ox, 1, 38, n.° 5. <<

[1054] Rep., 1, 45, 2, n.° 7. <<

[1055] Ox, 1, 17, 3, n.° 18. <<

[1056] *Ibid.*, 1, 39, n.° 21; cf. *Ibid.*, 2,1, 2, n.° 7. <<

[1057] *Ibid.*, 3, 32, n.° 6. <<

[1058] *Ibid.*, 2, 1, 2, n.° 65. <<

[1059] *Ibid.*, 1, 8, 5, núms. 23 y sig.; cf. Quodlibet, 16. <<

[1060] Rep., 1, 10, 3, n.° 4. <<

[1061] Quodlibet, 16, n.° 8. <<

[1062] *Ibid.*, 16, n.° 9; cf. Rep., 1, 10, 3, núms. 3 y sig. <<

[1063] Rep., 2, 1, 3, núms. 9-11; cf. Ox, 2, 1, 2; Collationes, 13, n.° 4. <<

[1064] Ox, 4, 1, 1, núms. 27 y sig. <<

[1065] Ox., 2, 1, 3, n.° 19. <<

[1066] Ox., 4, 43, 2, núms. 4-5. <<

[1067] *Ibid.*, n.° 5. <<

[1068] *Ibid.*, n.° 6. <<

[1069] Ox., 4, 43, 2, núms. 6-11. <<

[1070] *Ibid*, n.° 12. <<

[1071] *Ibid.*, 2, 16, n.° 6. <<

[1072] Ox, 2, 1, 4, n.° 25. <<

[1073] *Ibid.*, 4, 12,1, n.° 19. <<

[1074] Quodlibet, 9, n.° 7 y 19, n.° 19. <<

[1075] *Ibid.*, 2, 3 y sig. <<

[1076] Ox, 4, 43, 1, núms. 2-6. <<

[1077] *S.T*, Iª, 89, 1. <<

[1078] Cf. *Ibid.*, la, 84, 7. <<

[1079] Ox, 4, 45, 2, n.° 14. <<

[1080] *Ibid.*, 2, 6, 2, n.° 11. <<

[1081] *Ibid.*, 1, 17, 3, n.° 5; 2, 25, n.° 16. <<

[1082] Ox, 2, 23, núms. 8 y 7. <<

[1083] *Ibid.*, 3, 15, n.° 37. <<

[1084] Cf. *Ibid.*, 4, 49, 10, n.° 3; 2, 23, n.° 8; 1, 1, 4, n.° 16; Collationes, 16, n.° 3. <<

[1085] Cf. Ox, 4, 49, 10, núms. 8 y sig. <<

[1086] *Ibid.*, 1, 1, 4, núms. 13 y sig. <<

[1087] *Ibid.*, 4, 49, 6, n.° 9. <<

[1088] Cf. Collatio, 15. <<

[1089] Rep., 2, 42, 4, n.° 7. <<

[1090] Collationes, 2, n.° 7. <<

[1091] Rep., 1, 35, 1, n.° 27. <<

[1092] Ox., 4, 49, quaestio ex latere, núms. 16 y 18. <<

[1093] Ibid, n.° 17. <<

[1094] *Ibid.*, n.° 21. <<

[1095] Rep., 4, 49, 3, n.° 7; Ox, 4, 49, 3, núms. 5 y sig. <<

[1096] Ox., 4, 43, 2, n.° 26. <<

[1097] Cf. Rep., 4, 43, 2, núms. 15 y sig. <<

[1098] Ox, 4, 43, 2, n.° 16. <<

[1099] Ox, 4, 43, 2, n.° 16. <<

[1100] Iª, 75, 6. <<

[1101] *Ox*, 4, 43, 2, n.° 23. <<

[1102] *Ibid.*, n.° 18. <<

[1103] Cf. también *Rep.*, 4, 43, 2, n.° 18. <<

[1104] *Ox*, 4, 43, 2, núms. 29-31. <<

[1105] *Ibid.*, n.° 27. <<

[1106] Ox., 2, 40, quaestio única, núms. 2-3. <<

[1107] *Ibid.*, 1, 17, 3, n.° 14. <<

[1108] Rep., 4, 28, n.° 6. <<

[1109] Ox., 1, distinctio ultima, núms. 1 y 2. <<

[1110] *Ibid.* <<

[1111] *Ibid.*, 4, 5, 2, n.° 7. <<

[1112] Rep., 2, 41, n.° 2. <<

[1113] Cf. Ox., 2, 41, n.° 4. <<

[1114] *Ibid.*, 4, 46, 1, n.° 10. <<

[1115] Rep., 1, 48, quaestio única. <<

[1116] Ox, 4, 14, 2, n.° 5. <<

[1117] Rep., 2, 22, quaestio única, n.° 3. <<

[1118] Ox., 3, 37, quaestio única, núms. 5-8. <<

[1119] *Ibid.*, n.° 11. <<

[1120] *Ibid.*, núms. 13-15. <<

[1121] Rep., 4, 46, 4, n.° 8. <<

[1122] Rep., 4, 15, 4, núms. 10-11. <<

[1123] Ox, 4, 15, 2, n.° 7. <<

[1124] *Ibid.*, n.° 7. <<

[1125] Rep., 4, 15, 4, n.° 11. <<

[1126] Ox., 4, 15, 2, n.° 6. <<

[1127] *Ibid.*, 4, 14, 2, n.° 7. <<